

ديمتري غوناس

الفكر اليوناني والثقافة العربية

حركة الترجمة اليونانية - العربية

في بغداد والمجتمع العباسي المبكر

(القرن الثاني - القرن الرابع هـ/القرن الثامن - القرن العاشرم)

ترجمة وتقديم

د. هولا زياهه

المنظمة العربية للترجمة

الفكر اليوناني
والثقافة العربية

المقدمة إنشاء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

غوثاس، ديمتري

الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد
والجنتيم المباسي المبكر (القرن الثاني - القرن الرابع هـ/ القرن الثامن -
القرن العاشر م) / ديمتري غوثاس؛ نقله إلى العربية نقولا زبادي.
٣٦٤ ص.

بيولوجرافية: ص ٣٢٣ - ٣٤٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 9953-431-52-3

١. الترجمة اليونانية - العربية. ٢. الترجمة العربية. ٣. الثقافة العربية.
٤. اللغة اليونانية. أ. زبادي، نقولا (مترجم). ب. العنوان.
418.20

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن اتجاهات تتيانها المنظمة العربية للترجمة
أو مركز دراسات الوحدة العربية»

Gutas, Greek Thought, Arabic Culture

© 1998 Dimitri Gutas

All Rights Reserved

Authorized translation from English Language Edition published
by Routledge, an imprint of the Taylor & Francis Group

مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

بنية إدارية شارع لوزن
ص.ب. : ٩٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: info@cus.org.lb

e-mail: info@cus.org.lb

http://www.cus.org.lb

بنية إدارية شارع لوزن
ص.ب. : ٩٩٩٦ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٩٠ - لبنان

ماتك: ٧٥٣٠٣١ (٩٩١١)

فاكس: ٧٥٣٠٣٢ (٩٩١١)

e-mail: info@net.org.lb

http://www.net.org.lb

حقوق الطبع والنشر والتوزيع بالعربية محفوظة لمركز دراسات الوحدة العربية
الطبعة الأولى: بيروت، حزيران/يونيو ٢٠٠٣

الإهداء

إلى
أثينا وسمراغدة
وبلاطون وأيون

بسبب من وجود الإمبراطورية، فإن جميع الثقافات متشابكة الواحدة مع
الأخرى؛ ولا وجود لثقافة متفردة ومصفاة. جميعها محببة ومتنايزة
الخواسب ومتعايدة إلى حد بعيد وجزالة^(٥).
ادوارد سعيد

Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), p. (٥)
xiv

المحتويات

تمهيد	١١
مقدمة المترجم	١٥
جدول بأسماء الخلفاء العباسيين خلال فترة الترجمة	٢٧
مقدمة: حركة الترجمة البيزنطية - العربية من حيث إنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية	٢٩

القسم الأول

الترجمة والدولة

الفصل الأول : خلفية حركة الترجمة: المصادر المادية والبشرية والثقافية	٤٣
أولاً : الأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتوح العربية	٤٣
ثانياً : الثورة العباسية وديمقراطية بغداد	٥٢
ثالثاً : فعاليات الترجمة في فترة ما قبل العباسيين ..	٥٧
١ - الترجمات السريانية	٥٧
٢ - الترجمة من اليونانية إلى العربية	٦١

٦٣	٣ - المصادر السنسكريتية
٦٤	٤ - الترجمات الفارسية
	الفصل الثاني : المنصور:
	الأيدولوجية الإمبراطورية
٦٩	العباسية المبكرة وحركة الترجمة
٦٩	- مقفحة
	أولاً : المنصور وجذور حركة الترجمة
٧١	اليونانية - العربية
	ثانياً : استمرار الأيدولوجية الإمبراطورية
٧٨	الزرواسترية للساسانيين
	ثالثاً : الأيدولوجية الإمبراطورية الزرواسترية
٨٨	وثقافة الترجمة
	رابعاً : التاريخ المبني على التجهيم
٩٥	على أنه أيدولوجية سياسية
١٠٧	خاصة: حركة الترجمة وقضية «بيت الحكمة»
	الفصل الثالث : المهدي والحوار الاجتماعي
١١٩	والديني وحركة الترجمة
	أولاً : بدايات الحوار بين الطوائف:
	كتاب «المقولات» لأرسطو
١١٩	والحوار الإسلامي - المسيحي
	ثانياً : مقتضيات الحوار العقائدي الداخلي:
١٣٢	«الطبيعة» لأرسطو وعلم الكلام المبكر
	الفصل الرابع : الحامون:
	السياسات الداخلية
١٤١	والخارجية وحركة الترجمة

أولاً :	حركة الترجمة في خدمة السلطة المركزية ..	١٤١
ثانياً :	السياسة الخارجية وحركة الترجمة:	
	أيدولوجية الخصومة للزئبقية	
١٥٢	على أنها اعتبار للهلية	
ثالثاً :	السياسة الداخلية وحركة الترجمة:	
١٦٨	الحلم الأرسطي وأيدولوجية العقلانية	

القسم الثاني

الترجمة والمجتمع

الفصل الخامس :	الترجمة في خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية ..	١٨٥
١٨٥	- مقدمة	
١٨٧	أولاً : الطلب على التنجيم	
	ثانياً : الحاجة إلى تربية مهنية: كتاب ومتشرعون	
١٩٠	في حقل الارث ومهندسون واقتصاديون	
١٩٦	ثالثاً : الكيمياء واقتصاد الدولة العباسية	
١٩٨	رابعاً : الحاجة إلى البحث العلمي والمعرفة النظرية	
٢٠٥	الفصل السادس : الرعاة والمترجمون والترجمات	
٢٠٥	أولاً : الرعاة والداعمون	
٢٠٧	١ - الخلفاء العباسيون وأسرهم	
٢١٤	٢ - رجال البلاط	
٢١٦	٣ - رجال الدولة والمغرب	
٢٢٤	٤ - الباحثون والعلماء	
٢٢٨	ثانياً : المترجمون والترجمات	

٢٣٦	ثالثاً : مركبات الترجمة ودراساتها
	الفصل السابع : الترجمة والتاريخ:
٢٥١	تطورات أنتجتها حركة الترجمة
٢٥١	أولاً : نهاية حركة الترجمة
٢٥٧	ثانياً : ودود الفعل المعاصرة لحركة الترجمة
	ثالثاً : التراث للأجيال التالية:
	الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة
٢٧٢	المقاومة «الإسلامية» للملوم البيزنانية
	رابعاً : التراث في المخرّج: حركة الترجمة
	و«الحركة الإنسانية البيزنطية» الأولى
٢٨٨	في القرن التاسع الميلادي
٣٠٧	خاتمة
٣١٧	البيت التعريفي
٣٢١	بيت المصطلحات
٣٢٣	المراجع
	يليوغرافيا زمنية للدراسات حول أهمية
٣٤٧	حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية
٣٥٣	فهرس

تمهيد

هذه دراسة للعوامل الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية التي أدت إلى حركة ترجمة لم يسبق لها مثيل من اليونانية إلى العربية في بغداد، العاصمة المنشأة حديثاً للأسرة العربية، العباسيون، خلال القرنين الأولين من فترة حكمهم (القرن الثاني وإلى نهاية الرابع هـ/الثامن وإلى نهاية العاشر م) إنها تنهل من عمل طويل ومعبّر للأعمال التاريخية والنيلولوجية في مجال الدراسات اليونانية - العربية أو دراسة الترجمات التي تمت في العصور الوسطى للمكتب العلمانية اليونانية إلى العربية. ومن ثم فإن هذه الدراسة تتخلى، مع الاعتراف بالجميل، عن أسئلة من ومات ومتى، المرتبطة بحركة الترجمة اليونانية - العربية، وتتركز على كيف ولماذا، بإذلة جهودها في فهمها وتفسيرها على أنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية.

إن الدراسات اليونانية - العربية تعود أصولها العرفية (وهذا بقدر ما يمكن أن يقال بأن التحقيقات العلمية، في أي موسم كان، لها أصول عرفية) إلى الرعية التي أبدعها أعضاء الجمعية الملكية للعلوم في مدينة غوتنغن والتي دوت في محضر الجلسة المنعقدة سنة ١٨٣٠، بأنه يتوجب جمع المراجع المتعلقة بالترجمات السريانية والعربية والأرمنية والفارسية للمؤلفين اليونان، التي نفتقد ثباتاً صحيحاً لها إلى يومنا هذا (على ما رواه فليغل في مقدمته). وقد لبى هذا النداء عالمان هما غوستاف فليغل (Gustav Flügel)

ويوهان غي. فُرنُيخ (Johannes G. Weirich)، إذ كتبها مقاليتين باللاتينية ظهرتتا في سنتي ١٨٤٦ و ١٨٤٢ على التوالي. كانت «دراسة» فلوغل مسحاً متواصلاً لإحدى وتسمين ترجمة «عربية» أي أنها تناولت مسحاً المترجمين وفارسي الأعمال اليونانية، فيما كانت ملاحظات فُرنُيخ دراسة أدق في محاربتها لمتطلبات الجمعية الملكية فبالقسم الأول تناول خلفية الترجمات للأعمال اليونانية العلمانية وطبيعتها، التي نقلت إلى اللغات السريانية والعربية والآرامية والفارسية؛ فيما ضم القسم الثاني لوائح بأسماء المؤلفين اليونان وأعمالهم التي ترجمت. (إن المسح البيبلوغرافي ثم، بعد نصف قرن، على يد مَرُقس شتاينشِنْدِر (Moritz Sternschneider) الذي وصل بعمل فُرنُيخ وقلوغل إلى تمامه في سلسلة من المقالات نشرت في دوريات متنوعة (١٨٨٩ - ١٨٩٦)، وطُبعت مجتمعة في مجلد واحد، وذلك في سنة ١٩٦٠. وقد تمّ الحصول على معلومات غريبة وجديدة منذ أيام شتاينشِنْدِر، ولم يكن أقلها ما جمع في البيبلوغرافيات الكبيرة الوافية للمعلوم العربية التي عرضها مَنُفَرِد ألمان (Manfred Ullmann) في «Medizina» [١٩٧٠] و«Geisteswissenschaften» [١٩٧٢]، وشُؤاد سِيْزْجِيْن (Fuat Sezgin) في «GAS III-VIII» [١٩٧٠ - ١٩٧٩]. وقد تَوَجَّعت هذه المجهود في مقالة حديثة بحجم كتاب، وضعها جِرْهَارْد إِنْدِرِس (Gerhard Endress) حديثاً (١٩٧٨ - ١٩٩٢)، والتي تتميز بتركيبها ودقتها التاريخية. وقد نشرها في مجلدين منفصلين في الأعمال المجموعة المسماة «Grundriss der Arabischen Philologie (GAP)» ليصبح أمام الباحثين أوسع وأحدث رواية ومسح بيبلوغرافي للترجمات والمترجمين والتطورات التي مرت بكل تخصص في ما يرتبط باللغة العربية.

ولفرائز روزنثال (Frenz Rosenthal) الذي نحن ملهونون له (وأنا على نحو خاص) علمنا، بالكلمة، كما بالمثل، بسبب من

موجهة في التعرف على ما هو حري بالنظر حقاً، والتركيز عليه في الدراسات اليونانية - العربية، كما في مجالات أخرى، قد ألفت كتاباً للقراءة من المصادر الأصلية من أدب الترجمة، وما تلا ذلك في الثقافة العربية والذي أسماه *The Classical Heritage in Islam* (1965, English 1975)

إن هذا الكتاب يُنمّ العمل الذي قام به إنُدُرس من حيث إنه يشير إلى السيل ويمتدنا المادة إلى تمهنا لحركة الترجمة والتقليد الفلسفي والعلمي العربي، من حيث إن هذا قام بمسحه على غاية من المهارة إن العمل الذي تمّ للتر (١٩٩٧) على يد جوزيف فان إيس (Josef Van Ess) والموسوم *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra* يشيّف عمقاً وسعة لا حدّ لهما للمعرفة التي نملكها عن الحياة الفكرية والمجتمع اللذين نتجت عنهما حركة الترجمة. إنه منجم لفوائد متسعة العرض وتفسير حكيم، وهما الأمران اللذان سيظلان خلال أجيال متتالية، الأساس لنقطة انطلاق لجميع الدراسات المتعلقة بالمجتمع العباسي. وأخيراً فإن العمل المتميز الذي يفوق غناء الوصف، وهو الذي وضعه دافيد بِنُغري (David Pingree) والذي يتناول انتقال الأفكار في العصور الوسطى من اللغات السنسكريتية والفهلوية واليونانية والعربية واللاتينية وإليها، ألقى بكثير من الضوء على حركة الترجمة من حيث التفاصيل المتينة والدقيقة التي غالباً ما تكون النقاط الثابتة الوحيدة التي نسترشد بها زمنياً وجغرافياً.

إن الدراسة الحالية ما كان لها أن تتم لولا أن أصال هؤلاء الباحثين والزملاء (أو لعل الصفات كان يجب أن تُعكس) كانت قد نشرت، والذين يبدو ديني لهم جلياً للعبان في كل صفحة تقع عين القارئ عليها إلا أنني قد أقدمت أيضاً من أحداث هابرة مع أشخاص كان لي حصّة من نظرم الثاقب ومعرفتهم أذكر حديثاً عارصاً مع محسن مهدي، إذ كنا نحسي معاً فجأة قهوة، وكنت قد

أنهت على التو دراستي العليا. فقد أشار عرشاً، على نحو ما هي
 عاداته، إلى أنه ليس ثمة دراسة اجتماعية وتاريخية لحركة الترجمة
 بحيث تكون متممة للمسح الجيولوجرافي للترجمات (وكان وقتها
 الشيء الوحيد المتوفر) ومجموع القراءات المختارة في كتاب
 دورشال *Classical Heritage* تنهت للأمر وذلك لسبب قوي: أن
 رمزي مَكْمُلَس (Ramzay MachMullen) كان قد علمني أن أساس
 «الماذا» في التحليل التاريخي. وقد أثير الموضوع نفسه مؤخراً مع
 جورج صليبيا في أحاديث متعددة كان لها أثر حافل، وهو الذي
 ألخ عليّ أن أكتب مقالة عنه. وحوالي الوقت نفسه اقترح علي
 ريتشارد ستونمن (Richard Stoneman) من مؤسسة رُتليدج
 (Routledge) وضع كتاب مختصر، وهو الرجل الذي ظهر منه في
 ما بعد ما نلر أن يجتمع من الدم والحكمة والصبر. وإذا إن
 المهمة لم تتعدّ الحدود عشرانياً، وإن انتهت الأمر بها إلى
 الإنجاز، فيعود الفضل فيهما إلى أيونا (Ioanna)، الأخت
 الصديقة لأنيثا، والمصدر الذي لا يتغيب للحصافة ويعد النظر
 والقوة. فأنا مدين للجميع حقاً.

إنني لعل أن النتيجة النهائية تحوي على كل ما كان قد فكر
 به الكل أصلاً، لكن إذا لم يكن ذلك قد تم فإني سأنتقل بلعني
 قولاً مأثوراً باللاتينية «إن الكتب لها عقلية خاصة بها، وهي، بعد
 نقلة معينة، تنتهي بأن تفرض وجهة نظرها».

ديمثري غوتاس

نيوهافن، أيلول/سبتمبر ١٩٩٧

مقدمة المترجم

- ١ -

بشأننا، جيلاني والأجيال التي نلتها، على أن حركة الترجمة الهنوتانية العربية التي تمت في الفترة العباسية المبكرة يعود الفصل الأكبر فيها إلى الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ / ٨١٣ - ٨٣٣ م) هذه هي الرواية التي تبتتها كتب التاريخ التي وضعت في العصر العباسي. كانت هناك إشارة خجولة إلى ما تم على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد، وقد رأى البعض أن هذه الرواية مختلفة، ولمحة خاطفة إلى ترجمة كتاب السنن أيام المنصور العباسي، وتنويه أوضح ببعض ما تم في أيام هرون الرشيد. لكن هذا كله لم يعد أن يكون نفعاً صغيراً، بالنسبة إلى ما تم في أيام المأمون وعلى يده. ولأن كتب اليونان العلمية ترجمت في تلك الفترة، فون المفكرين أخذوا على أنفسهم بدرس العلوم اليونانية القديمة - طباً وفلسفة ومنطقاً وفلكاً ورياضيات وما إلى ذلك - وتم على أيديهم هذا الكم الكبير من النتاج الفكري الذي كان جماعة أساساً لحضارة مشرقية الممالك بحيث إنها نقلت العالم من دور إلى دور، لعل الأدوار المماثلة له في تاريخ البشرية قليلة.

واستنتج ذلك، في رأي المؤرخين المحدثين، صورة ليست الحكمة ظهر فيها كانه أكاديمية يجتمع فيها العلماء للدراسة والبحث

والمناقشة، وذلك في عصر المأمون. ولعل بعض الاجتماعات
قدّمت برئاسته.

بهذه المقولة التي قبلها جرجي زيدان في كتابه الثمدن
الإسلامي عندنا، وأدم منّر في كتابه النهضة الإسلامية (الذي نقله
عبد الهادي أبو ريدة إلى العربية بعنوان الحضارة الإسلامية في
القرن الرابع الهجري). وقد ظهر الكتابان في مطلع القرن
المعشر.

ولم يكن هذان الأولين، ولا الأخيرين ممن أخذ بهذه
الرواية. ولعله لم يدر يخلد الباحثين المحدثين أن الأمر كان فيه
شيء من الدعاية للحكم العباسي بعامه، وللمأمون وأيامه بخاصة.
فقد توجب على أولئك المزيّجين، والدولة العباسية قد لبّنت
أركانها، أن يرفعوا من شأنها. فهي الخلافة التي أنهت خلافة قبيلة
كانت مغتصبة لأمر لا حقّ لها به - الدولة الأموية. ولكن كان
للعباسيين منافسون آخرون. فنيما كان أولئك يرتكزون إلى قرابتهم
من رسول الله ﷺ، كان ثمة فريق آخر يرى أنه أقرب إلى
رسول الله ﷺ، وهم العلويون. فارتأى أولئك الذين نشأوا في إمام
العباسيين أن يضيفوا إلى أمجادهم وقرابتهم مجدّاً آخر، إذ جعلوهم
حماء العلم وسادة الفكر. أما المأمون فقد كانت الدولة العباسية في
أيامه تشكو آثار حرب أهلية عاصفة، فكانت ثمة حاجة إلى
التمجيد.

يبدو أن ديمتري عوثاس ساورده بعض الشك في هذه الرواية.
فحمل معرفته بتاريخ الآداب العربية والفكر العربي، وأضاف إليها
أسلوب علماء الآثار في سبيل الكشف عن عوامل حسب أنها أصح
من هذه المقولة. حاول أن يتفحص ما تراكم حول روايات التاريخ،
من غبار وتراب وسوى ذلك، وخرج علينا بهذا الكتاب الذي يضع
بين أيدينا صورة أخرى للقضية الكبرى، الترجمة اليونانية - العربية،

من حيث جذورها وتطورها حتى بلغت ما بلغت وأنت أكلها في
القرين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين

= ٢ =

عبي المؤلف، بادىء بدء، بالأهمية التاريخية والاقتصادية
والثقافية للمشرق العربي. ولعل أبرزها ما بينه هو أن هذه الفتوح
وحدت منطقة واسعة تمتد من أواسط آسيا إلى جبال البرانس في
شبه الجزيرة الإيبيرية. فبشرت التواصل والاتصال تجارة وثقافة،
وبذلك مهدت للفتوحات أن يتسع مدعها وللازدهار والأفكار أن يتحرر
تنقلها.

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى قيام الدولة الإسلامية، وأسرع،
بطبيعة الحال، إلى الثورة العباسية، وقيام هذه الخلافة، وعاصمتها،
منذ أيام المنصور، بغداد. وهنا يضع أصبعه على ثلاث نقاط
أساسية أولاها أن تسمياً كبيراً من أراضٍ هي مركز الخلافة
العباسية كان قد عرف الهلالية من قبل، وثانيها أن الدولة القائمة لم
تكن تُعنى بالخلافت المذهبية المسيحية التي كانت تقيد الحركة
الفكرية إلى درجة كبيرة في الإمبراطورية البيزنطية، ومن ثم كانت
هناك حرية انطلاق في نواحي الفكر للفئات المختلفة؛ وثالثها أن
العاصمة الجديدة، بغداد، كانت حديثة النشأة مكاناً ومكاناً، ومن
ثم فإن التعامل معها كعاصمة، وتعاملها هي مع المناطق التي
تشرع عليها، كان متحرراً من ارتباطات وعصبيات قبلية، هي التي
كانت تتحكم إلى درجة كبيرة بأمور الدولة والحكم من قبل. ومن
ثم، فإن التعامل مع السكان، إجمالاً، كان يقوم على أساس أن
السلطة ليست ذات عصبية قبلية على نحو ما كان الأمر بأهم
الأمويين.

وتنبه المؤلف إلى أن ترجمات من أنواع مختلفة سبقت قيام
الدولة العباسية، وبذلك كانت قد فتحت الطريق للعمل. ولنجمل،

تجنباً لتفصيل لا حاجة له: فالترجمات من اليونانية إلى السريانية تمت في مصلحة الكنيسة مبدئياً، لكنها تركت بعض الأثر، على الأقل من الناحية الفنية، في تهيئة من يمكن أن ينقل من اليونانية

والترجمة من اليونانية إلى العربية التي تمت أيام الدولة الأموية شملت شذون الإدارة والديوان، وكانت مهمة لأنها بدأت تعرب نظم الدولة وسك النقد، أي إعطاء الدولة الجديدة جهازاً إدارياً بلغتها هي - العربية.

والترجمات السنسكريتية في شؤون الفلك والتنجيم نقلت إلى اللغة الفارسية (الفهلوية). وفيما كان أثراً يونانية لا بد أنها نقلت إلى الفهلوية أيضاً. وهذه كان بينها أعمال علمية، لعلها تنجمية أصلاً.

لكن الأمر الذي لفتنا إليه المؤلف هو الباحث على هذه الترجمات. إنه يذكرنا بأن الرواية الفارسية القديمة كانت تقول بأن الإسكندر لما تغلب على الإمبراطورية الفارسية القديمة صادر المكتبة الفارسية الدينية (كتابات زرواستر الواردة في الأفيستا) والأدبية والعلمية، وعمل على نقل المواد المهمة إلى اليونانية، ثم أنلف النصوص الأصلية كي يمحوا أثر الدولة الأخمينية، وادعى، وتيمه من جاء بعده، بأن هذا العلم يوناني أصلاً

ومن ثم فإن ترجمة هذا كله من اليونانية إلى العربية هو استعادة لمجد ديسي وفكري عظيم. وبعبارة أخرى، أن الدولة الساسانية، التي قضى العرب عليها، كانت وريثة الأمجاد الأولى للدولة الأخمينية التي زالت في القرن الرابع قبل الميلاد. ومن هنا فلهذا اعتبر المؤلف بأن هذا كله كان إيديولوجية إمبراطورية ساسانية زرواسترية.

ويرى ديمتري غوناس أن ذلك الأمر لم ينب عن المنصور. الدولة العباسية دولة إسلامية لجميع المسلمين فيها حقوق متساوية.

والخليفة العباسي يتوجب عليه القيام بذلك. وتركز سلطته على أنه من الأسرة البوية، ولو أنه لم يكن يستطيع إنكار قرابة الجماعة الأخرى، العلويين، من الأسرة النبوية. وكان الخلفاء العباسيون لا يقيمون للمعبية القبلية ورناء، بل إنهم كانوا يرون أن واحداً من مبررات وجودهم هو قسلاهم على دولة المعبية التي كادت تمصف بالدولة بأكملها. ولكن المنصور رأى أن دولته ذات مجد مؤثر فهي خليفة جميع الامبراطوريات والدول التي قامت في العراق وفارس منذ أيام البابليين القدماء. وهذه الأيديولوجية كان لها أثر في بدء حركة الترجمة في الفلك والتنجيم، إذ إن هذين كانا دوماً مرتبطين بسير الأمور. فالطالع ضروري لوضع حجر الأساس في بناء بغداد، والتنجيم كانت دوماً تستشار وتتيح في سير الملوك. وهكذا دواليك. وتبع ذلك التعرف إلى العلوم الحكيمة. وكل هذا كان بدء حركة الترجمة اليونانية - العربية. فأيام المنصور فتحت الطريق لذلك، فترجمت بعض كتب أرسطو (Aristotle) وبطليموس (Ptolemy) وإقليدس (Euclid) وأبقراط (Hippocrates) وجالينوس (Galen).

كانت الدعوة العباسية تقوم، بالنسبة إلى المسلمين، على أنها دولة إسلامية، وهكذا تم للمنصور أن يضمن تأييد المسلمين. لكن القول بوراة الخلافة العباسية لكل ما سبقها في العراق وإيران من أمجاد تعود إلى البابليين القدماء، كان يضيء على الدولة، وعلى حكمه بالذات، الأمجاد المؤتلة التي تأتي مع سير الزمان، ومن اتجاهات هذه الدول والمضاربات المتعاقبة في المكان.

- ٣ -

وجاء المهدي، وكان يرى أن الصفة الإسلامية للدولة العباسية أولى بأن تركب أيديولوجية الدولة عليها. وقد اتبع أسلوب الحوار والمناقشة مع أتباع الديانات، وبخاصة مع المسيحيين منهم. ومثل

هذا النوع من الحوار كان يقتضي معرفة الأساليب اللازمة لذلك وهذه أمور كان رجال الكهنوت المسيحي قد تفهموها. ولعل هذا هو الذي أماب بالمهدي إلى الاهتمام بترجمة كتاب يسنر له مثل هذه المناقشة. وكان المنطق لأرسطو هو الكتاب الأساسي لهذا الأمر

وفي أيام المهدي أصبح الكلاميون والفقههاء يتقنون فن الحجاج. ولعل هذا هو السبب، في الإقبال على ترجمة الكتب التي تتناول الأسس الأصلية للجدال، مثل كتب الطليعة وما إليها.

والذي يجدر بنا أن نذكره هو أن عدوى ترجمة الكتب أمر هام في المدنيات الدينية، ومن ثم فإن الأمر لم يقتصر على كتب المنطق والحجاج والطب (وهو أمر سابق) بل شمل كتباً أخرى، ولم تطل الترجمة أسيرة رغبة الحليفة أو اهتمامه.

وهرون الرشيد كانت له عناية بالترجمة، لكننا شخصياً نرى أن الرشيد كان أكثر عناية بتركيب القضايا الشرعية المتصلة بإدارة الدولة والتي تفوز مركز الخليفة وسلطته. ونرى أن تعيين أبي يوسف قاضياً للقضاة لم يكن مجرد احترام للرجل الكبير. إلا أن هذا لم يمنع ترجمة الكتب اليونانية من السير قدماً، وعلى الأخص خارج نطاق الحكم الرئيسي.

- ٤ -

وجاء المأمون إلى الخلافة بعد حرب أهلية دامية، وتلا ذلك إعدام الأمين، وهذا الحق بصورة المأمون أذى كبيراً

ومن ثم، فإن المأمون أراد أن يكون خليفة قوياً، أساس حكمه الإسلام، لكنه أراد أيضاً أن لا يخضع للمفقهاء، فلا يكون ثمة قوتان أو فتان أو رأيان يقوم بين الواحد والآخرى خلاف، قد يضعف سلطة الخليفة. رعى المأمون إلى أن يكون هو صاحب القول الفصل في السلطة وارتباطها بالقضايا المفهية الخلافية. لذلك

لجأ إلى الرأي الذي كان قوامه القول بخلق القرآن، ومن رفض
الفكرة عوقب، وكانت العقوبات تشمل الجلد أو السجن. هذا هو
المعروف بالحنة.

فالمأمون هو الذي استبدل بالأندلسية القديمة الزرواسترية
النزعة، لفكرة الحاكم الإسلامي «خليفة الله» الذي يرى أن الإسلام
يجب أن يفسره الخليفة، فيكون هو صاحب القول الفصل في
العقيدة والمظهر السياسي لتصرفه كان شن حروب على الدولة
البيزنطية كانت ترمي إلى الاستيلاء على الأرض وإسكان المسلمين
فيها، أما المظهر الديني فهو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير
النصوص الدينية، والمبني على العقل، هو القول الفصل. وكانت
حركة الترجمة اليونانية - العربية، رأساً أو بالواسطة، التي أخذت
تسير في طريقها من أيام المنصور، تقوى وتتغلل من دور إلى دور.
والعقل العربي الذي كان قد أخذ ينفض من قبل تمجيد في القرنين
الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين على نحو وصح
الفكر العربي الإسلامي في القمة.

ويلفتنا ديمتري عونتاس إلى الحلم الأرسطي ويحلله، كما كان
قد درس قضية بيت الحكمة، وتوصل إلى القول بأنهما ضحّتا من
أجل التأكيد على دور المأمون كراعٍ لحركة الترجمة أصلاً، والنشاط
العلمي والفكري على نحو عام.

- ٥ -

وكان ثمة هدف آخر أخذ بيد الترجمة وهو خدمة الحاجات
التطبيقية. ففضلاً عن العناية بكتب الفلسفة والطب وسواهما دعت
الحاجة إلى تهنية كتاب ومشترعين في حقل الإرث ومهندسين
والتقنيين. وحتى الكيمياء حني بها من أجل أهميتها الاقتصادية،
في تحويل النحاس والقصدير إلى ذهب. لكن ذلك ثبت بطلانه في
وقت مبكر.

وعلى رغم جميع هذه الترجمات والتعديلات والتعليقات عليها والإيضاحات التي أضيفت إلى الأصول، وقطع الطر عن الفوائد الخاصة لكل من فروع المعرفة، فالأمر الذي انتهت إليه الحالة الفكرية هو أن المجتمع أصبح بحاجة إلى البحث العلمي التطبيقي إلى جانب المعرفة النظرية

هنا يتقدم ديمتري غوناس بفرضيته الثانية. كانت الأولى أن حركة الترجمة كانت مستمرة منذ أيام أبي جعفر المنصور، أما الثانية فهي أن حركة الترجمة اليونانية - العربية لم يقتصر العمل بها أو الرعاية أو التشجيع لها على الخلفاء، ومن ثم يدور في فلكهم المياثر. كانت حركة اجتماعية فكرية علمية عامة رعاها كل من كانت له رغبة في العلم والمعرفة من الخلفاء إلى جماعة المتأدبين الذين كانوا يحصلون على حاجاتهم من الكتب عن طريق نسخها على يد نسخ كانوا يمتنون ذلك.

ويشرح المزلف أمامنا لائحة بالرياسة والداعمين للحركة كجماعات تشمل (أ) الخلفاء المياثريين وأسرهم (بما في ذلك بعض سيدات البلاط). و(ب) رجال البلاط على اختلاف درجاتهم ومهنتهم وأهوائهم. و(ج) رجال الدولة والحرب. و(د) الباحثين والعلماء أنفسهم. ويقدم لنا أمثلة توضح وأيه. وحركة الترجمة، من هذا المنظور، كانت حركة اجتماعية فكرية شارك فيها كل من أمكنه ذلك من سكان بغداد. على أن الأمر لم يقتصر على العاصمة فهناك مدن كانت أصلاً مراكز للعلم شاركت في ذلك، ولعل أقربها إلى المثل مزو، لكنها لم تكن الوحيدة. فإن قراءة تاريخ التطور المكري الذي شهده القرنان الثالث والرابع الهجريان/ التاسع والعاشر الميلاديان، تضع أيدينا على مدى واسع أن في الشرق مدناً كثيرة كان لها دور في الحركة العلمية مثل بخاري (ونيسابور في ما بعد) ومناطق في جنوب غرب فارس (تحت سلطة البويهيين) كان لها دور في المهمة كبير.

ومن هنا يرى غوتاس أن هذه المشاركة الجماعية، إذا جاز التعبير، هي التي يسرت للحركة أن تستمر نيماً وقرنين من الزمان، وإن نتج هذه الحركة العلمية الكبيرة

ثم توقفت ترجمة الكتب العلمانية من اليونانية. ويرى المؤلف أن سبب ذلك هو أنه لم يبق شيء ما يستحق الترجمة. ويبدو أن هذا صحيح، ولكن لماذا توقف التفكير الفلسفي منذ أواسط القرن الحاسر الهجري/الحادي عشر الميلادي في المشرق؟ (ولو أنه ظل حياً في المغرب الإسلامي، وموضع اهتمام إلى آخر القرن نفسه على ما يمثله ابن رشد ومعاشره).

- ٦ -

أحسب أن الأمر يعود إلى العقود الأولى التي تلت حركة الترجمة، فقد اعتبر أهل المعرفة أن هذه كانت ذات مسألتين سعي الأول العلوم الأصلية أو العلوم العقلية (أو الشرعية في ما بعد)، أما الثاني فسمي بجماعه العلوم الدخيلة أو العلوم العقلية (أو الحكمية في ما بعد). وكانت العلوم الأصلية تشمل، فضلاً عن اللغة والأدب على اعتبار أنهما الوعاء للدرس والشرح، تفسير القرآن الكريم ودرس الحديث الشريف وما يتصل بهذه من فقه وشرع. وكانت العلوم الدخيلة تشمل كل ما جاء من اليونان وهي الفلسفة والطب والصيدلة والرياضيات والهندسة والكيمياء والتنجيم والفلك وما مشأ عنها مثل الجبر

واستمر المؤرخون، قداماء ومحدثين، في هذا السبيل. فلما قوي شأن العلوم الأصلية، وبدأ بعض التنافر، وبخاصة في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة على يد فلاسفة المسلمين، كان الذي جاء وحياً هو المقبول، وما جاء به البشر هو المفروض أو، على الأقل، كان مشكوكاً في طبيعته.

وقد بدا لي منذ سنوات طويلة أن هذا التقسيم هو الذي خلط الأمور على الناس فتصوروا أن الشريعة خصص للعلم القديم وبعد أن انتهت هذه القضية بدا لي أنه يتوجب علينا أن نعتبر وجود ثلاثة مساقات لتطور العلم والمعرفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد أهدت هذا الرأي في مؤتمر عن المارابي عقد في بغداد سنة ١٩٧٥. والمساقات الثلاثة هي المعلوم الشرعي والمعلوم الحكمية (الفلسفية) والمعلوم التطبيقية (أو التقنية) والذي حدث، لما بدأ التناظر، هو أن العلوم الأصلية اختلفت، ولا سبيل لانتكار ذلك، مع العلوم الحكمية (الفلسفة). لكن المعلوم التطبيقية - الفلك والرياضيات والهندسة والطب والصيدلة (الأقرباذين) والزراعة، وهي علوم عملية ظلت متناهي عن الحصوصة بين المساقين الآخرين

ومن هنا كان الزمن الذي تطرق إلى مجال الفلسفة (الحكمة) تغلب شؤون الشريعة في الحياة العامة والسياسية عليها. ولم تعرف الحضارة العربية الإسلامية فكراً فلسفياً متطوراً في ما بعد. أما العلوم التقنية، وهي عملية، فقد استمرت لأنها تفيد الجميع، ولا تخالف فقهاً ولا شرعاً. يضاف إلى ذلك أمر آخر، وهو أن هذه العلوم كانت لها مراكز تُعنى بها وتطورها. فالفلك استمر تدريسه وتطويره إلى وقت متأخر على ما تشهد بذلك المراسد التي تعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي (مرصد مراغة الذي كان نصير الدين الطوسي أحد علمائه) ومرصد سمرقند الذي بناه أولُغ بك (حفيد تيمورلنك) في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، والذي لا تزال آلة السدس الكبيرة قائمة فيه إلى الآن. وكانت دروس علم الفلك تلقى فيه، ويُروى أن أولُغ بك نفسه علم الفلك فيه، بل إنه من المعروف أنه كان في استانبول مرصد فلكي، مع تدريس لهذا العلم، في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي.

والطُّب والصيدلة ظلا بين المعلوم التي تابعها القوم في

البيمارستانات (المستشفيات) حتى وقت متأخر كالمدرسة الدخاوية (ومستشفاهما) في دمشق والبيمارستان المصوري في القاهرة الذي يعود إلى أيام المماليك والاهتمام بالصيدلة استدعى العناية بالنباتات ذات الصفات الطبية كما يبدو من دراسة ابن البيطار وسواء. والدراسة كان شأنها كبيراً، إذ إن الحدائق التي كان أصحاب المحول والطول يمتنون بها أشرف عليها من يصح أن نسميهم مهتمين زراعيين. وكتب الزراعة الأندلسية التي وصفت في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين في الأندلس دليل ساطع على ذلك.

وفي الجهة الأخرى قامت المدارس، قبل النظامية وبعدها، بتدريس العلوم الشرعية، التي تم في نهايتها للتقليديين أن يصنعوا المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية. وقد ضم هذا المنهاج تدريس المنطق وعلى درجة كبيرة من الاهتمام، لأنه سبيل للمناقشة والجدل والحجاج، فهو وسيلة وليس غاية بنفسه.

أحسب أننا إذا نظرنا إلى تطور المعرفة في هذه المسافات الثلاثة قد يكون أيسر علينا تتبع ما مر في الأزمنة التي جاءت بعد فترة الترجمة وهذا التفجر الذي عرفه العقل العربي في نواحي المعرفة جمعاء خلال الفترة الممتدة من القرن الثالث الهجري/العاشر الميلادي حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

والعلم، كائناً ما كان نوعه، يحتاج إلى مؤسسات تُعنى به وتطوّره أو تحافظ عليه على الأقل. وهذا ما حدث للعلوم الأصيلية والمنفعة والعلوم الشرعية. أما الفلسفة فلم يكن لها قط مؤسسة تُعنى بها وتنتهجها، أو تدافع عنها على الأقل. فالذي نعرفه أن تعلم الفلسفة كان أمراً شخصياً فردياً، ولم تقم مؤسسة يمكنها أن تهتم به.

هذا الكتاب الذي تقدمه إلى القراء اليوم كتاب حري بالعمامة والدرس. فقد أثار ديمتري غوناس قضية من أعقد القضايا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي. وارتأى تفسيراً جديداً لحركة الترجمة التي كانت عملاً أساسياً في تطور هذا الفكر. وأحسب أن مثل هذا الرأي سيلقى على يد المؤرخين التقليديين كثيراً من الازدوار والتبريم. وكل فتح لسبيل جديد في عالم الفكر يثير الكثير من الازدوار والتبريم، وبخاصة إذا كان يثير مشكلة قبل بها الدين رويها، واستطاب ملأها المؤرخون المحدثون. والذي أسلمه هو أن ينظر إلى الأمر نظرة جديدة، وأحسب أن ذلك سيؤدي إلى مناقشة رأي المؤلف وإلى محاولات أخرى جذية لمعالجة القضية.

إنني أعتبر نفسي سعيلاً لأنني وضعت هذا الكتاب بين يدي القارئ العربي، وأرجو أن لا يمر وقت طويل قبل أن ترى الأثر الصحيح لمثل هذه الدراسة.

د نقولا زياده

أستاذ شرف في التاريخ

للجامعة الأميركية في بيروت

جدول باسماء الضغاه الباسمين خلال فترة الترحمة

الباسم بن عبد المطلب، عم الحسين
محمد (80) ذى ١٢٦٦هـ - ١٢٤٣هـ



مقدمة

حركة الترجمة اليونانية - العربية من حيث إنها ظاهرة اجتماعية وتاريخية

إن قرناً ونصف القرن من البحث العلمي في المسائل اليونانية - العربية كان من شأنه أن يتم التوثيق، على نحو يبين المعالم، للكثرة المطلقة من الكتب اليونانية العلمانية التي لا تدخل حيز الأدب والتاريخ، والتي كان الحصول عليها متيسراً في أرجاء الامبراطورية البيزنطية الشرقية والشرق الأدنى، والتي ترجمت إلى اللغة العربية بين منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع هـ/ القرن الثامن إلى نهاية القرن العاشر م والذي يهم من هذا أن جماع ما يرد ذكره من كتابات يونانية، باستثناء ما أشير إليه سابقاً، والتي وصلتنا من الأرمينية الهلنستية والرومانية والفترة الكلاسيكية المتأخرة، ومواها الكثير الذي لم يصلنا في أصله اليوناني، كانت قد تمهدنا قلم المترجم الساحر القادر على التفسير. التلخيص والكيمياء وما تبقى من العلوم السحرية؛ وموجزات المنظومة الرباعية الحساب والهندسة والفلك ونظرية الموسيقى؛ وحقل الفلسفة الأرسطية من خلال تاريخها: ما وراء الطبيعة والأخلاق والطبيعة والحيوان والنبات والمنطق على نحو خاص - الأورغانون

(*Organon*)^(١) وكل العلوم الصحية الطب والصيدة وعلم البيطرة؛ وسوى ذلك من الكتابات الهامشية مثل الكتب البيزنطية في العلوم العسكرية (التكتيك)، والمجموعات الحكمية وحتى كتب النجاة - جميع هذه الموضوعات مررت على أيدي المترجمين (فارد الملحق). أما مدى المادة المترجمة، وشمولية المشروع فإن حبر سبيل لإدراكهما هو أن يتأمل في أن تحرير جماع أعمال جالينوس الطبية الذي أعده كون (Kuhn) وطبعة أكاديمية برلين للتعليقات اليونانية على أرسطو^(٢) - وهو عمل يمثل جزءاً صغيراً فقط من الكتب التي ترجمت - فيه أربعة وسبعون مجلداً كبيراً. إنه من الصعب بمكان أن يُزعم أن دراسة الكتابات الألمانية اليونانية التي تعود إلى الزمن الذي عقب الفترة الكلاسيكية لا يمكن أن تستمر بدون ما تزودنا به اللغة العربية التي تصبح في هذا السياق اللغة الكلاسيكية الثانية حتى قبل اللغة اللاتينية.

إن حركة الترجمة التي بدأت مع تولي العباسيين السلطة وكانت يقداد مسرحها الرئيسي، تمثل إنجازاً ملحقاً، ويقطع النظر عن أهميتها الخاصة لميلولوجية اللغتين اليونانية والعربية وتاريخ الفلسفة والعلم (وهي التوابع التي أجمع الباحثون في درسها حتى يوم الناس هذا) لا يمكن العيش عليها بالتواجد وتفسيرها إلا على

(١) C. G. Kühn, *Claudii Galeni Opera Omnia*, 20 vols. (Leipzig, Cae (١) Cuo-Nachdruck (K. Knoblauch), 1824-1833), and *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edited by Cousin et Auctoritate Academiae Litterarum Regiae Boromicae (Berolin G. Reimer, 1832-1909).

وقد راجعته R. Prachtier في *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 18 (1909), pp. 516-531.

لجنة ترجمة انكليزية للترجمة ذاتها في Richard Sorabji, ed., *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, translated by V. Cator (London, Duckworth, 1990), pp. 31-45.

مع أن هذه السلسلة لا تحوي كل التعليقات اليونانية التي عرف أنها نقلت إلى تراجم أخرى غير معروفة باليونانية وسعها بيبليوغرافيون غرب؛ وهذه بسبب من اعتقادها واتساعها تقوم بعد الفحص على نمر والي.

أنها ظاهرة اجتماعية (الساحية التي نالها حظ قليل من البحث الدقيق). ولتوضح. قبل كل شيء أن حركة الترجمة اليونانية العربية امتدّت على مدى ينوف عن القرنين؛ ولم تكن ظاهرة سريعة الزوال. ثانياً، كان يساندتها نخبة المجتمع العباسي بكامله: الخلفاء والأمراء وموظفو الدولة والزعهاء العسكريون والتجار وأصحاب المصارف والعلماء؛ ولم تكن مشروعاً خاصاً بفئة معينة لتسويق مشاريعها المحدودة. ثالثاً، تمّ دعمها بتخصيص مبالغ مالية ضخمة عامة وخاصة؛ ولم تكن نزوة شاذة ولا تهيّجاً اجتماعياً يقوم به أنصار أثرياء يطمعون في التبرع لفنسية إنسانية أو لتعليم النفس. وأخيراً، فقد تفتت متابعتها على أساس منهجية بحث صارمة وحيطة فيلولوجية دقيقة - على أيدي حنين بن إسحق الشهير وزملائه - على أساس برنامج مسنود قد امتد عبر أجيال، والذي كان يحسب، في نهاية المطاف، موقفاً اجتماعياً وجو الثقافة العامة في المجتمع العباسي المبكر؛ لم يكن نتيجة اهتمامات شخصية أو عشوائية يقوم بها أفراد شواذ هم الفتيّن يمكن أن يظهرُوا في أيّ عمر وزمن، والذين ينوون في فيلولوجيات معماة واهتمامات تتعلق بالنصوص التي عندما توضع على محك التاريخ يتبين بطلانها.

يدو جلياً، من جماع هذه العوامل، أن حركة الترجمة انطلقت واستمرت زمناً طويلاً بسبب من حاجات في المجتمع العباسي المحدث على ما تنعكس في بنيتها وأيديولوجيته المترتبة على ذلك؛ أنه من الصعب أن يفسر ذلك على أساس النظريتين الفتيّن سادتا دون تمقّن حتى يوم الناس هذا. وتذوي الأولى منهما أن حركة الترجمة كانت نتيجة حماسة علمية لدى نفر من المسيحيين الناطقين بالسريانية كانوا يجيدون اليونانية (بسبب ما نالوه من تعليم) والعربية (بسبب الأحوال التاريخية المحيطة بهم) وقرروا أن يقوموا بترجمة كتب مختارة بدافع من نفع الآخرين لتحسين المجتمع (أو حتى على فرض أنهم رموا إلى تعزيز موقّع

ديهم^(٢١). والنظرية الثانية، الشائعة في التيار التأريخي العام، تمروها إلى حكمة قلة من «الحكام المتنزهين» وحرية تكبيرهم، والذين شجعوا التعلم من أجل التعلم أصلاً، على نحو ما حدث بالنسبة إلى أيديولوجية النهضة الأوروبية إذ أسقط عليها لاحقاً أنها شجعت التعلم من أجله بالذات^(٢٢). في واقع الأمر أن المسيحيين الناطقين بالسريانية قاموا بدور أساسي في حركة الترجمة، فقد كانت عالية المترجمين من جماعتهم، وإن لم يكن الجميع كذلك. ومن المؤكد أنه لولا التأيد الفعّال من الخلفاء البارزين في الفترة العباسية المبكرة - زعماء من مثل المنصور وهرون الرشيد والمأمون - فإن حركة الترجمة كانت قد اتخذت منحى مغايراً بالمرّة، ومع ذلك فما

(٢١) انظر على سبيل المثال، تعريب مثل ذلك الذي سطره Bréhéne والذي يظفر إلى القضية من وجهة نظر مسيحية واسعة، ويحور إلى الترجمة المسيحية لهم كانوا يعمدون بمسؤولية اجتماعية ودور حاسم ويقول إن هؤلاء المسيحيين [أي المترجمين] كانوا يتركزون مسؤولياً، تكاد تكون دعوى داعية، خلال ظل التراث العلمي القديم، في Bréhéne Lendron. «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques», *Proche Orient Chrétien*, vol. 36 (1986), p. 24 و J. M. Fazy أن يشير المسيحيين الشرقيين المعاصرين بالقصور بسبب ما اقتضاه الأبناء، في: Jean Maurice Fazy, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides pendant le* *Bagdad*, 749-1258, *Corpus scriptorum christianorum orientalem*, v 420 *Corpus scriptorum christianorum orientalem subeidia*, t. 59 (Louvain, Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 31

وأحدث من هذا عهداً تبدو ملاحظة مشابهة ولو أنها تختلف من حيث النتائج الإسلامية في كتاب Joel B. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd ed. (London, New York: E. J. Brill, 1992), pp. 76-77

(٢٢) على سبيل المثال، يرى س. طه أن العوامل التي أدت إلى حركة الترجمة هي رغبة المنصور للعلم إما تم له إنشاء الدولة العباسية وانتهى من بناء بغداد، ودعم الرشيد وحسن دراه وسواهم من محبي العلوم للترجمات. انظر: س. طه، «العرب وكبار المبرزين في الإسلام»، ص ٣٦ (١٩٧٦)، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ و Fazy, *Ibid.*, p. 31. تطور حركة الترجمة أيام المهدي إلى «الفضولية» انظر: و مثل هذه الأفعال يمكن أن تملأ مجلدات. وقد ترتب على هذا الوضع المذكور في المصادر العربية التي تعود إلى القرون الوسطى، هي القراءات المزعومة للرواية المبسطة لعمد المأمون بأرسطو، التي نجد منه شيئاً لولاً في ما يند في الفصل الرابع/ ثالثاً

الذي حمل المسيحيين السريان على ترجمة هذه الكتب أصلاً؟ بل لتبتل خطوة أخرى، ما الذي حمل رعاة الترجمة أن ينفقوا مبالغ طائلة لتدب فريق من المسيحيين السريان لترجمة هذه الكتب؟ أو حتى لماذا يعني الخلفاء وهم عرب من العترة القرشبة والتي لم يكن يفصلها عن النبي ﷺ سوى بضعة أجيال، بترجمة كتب يونانية؟ وهي الأسئلة التي قلّما طُرحت، وحتى الإجابة عنها كانت أقل⁽¹⁾ إن حركة الترجمة اليونانية - العربية كانت قضية عميقة الحدود وعميقة الأثر من حيث النظرة التاريخية، ومن ثم فإن

(1) إن الترجمة أو المسألة الثانية لحركة الترجمة في مجلدنا قد أثبتت إلا أنها لم تتألق على حقيقتها نظر مجموعة الأسئلة التي يطرحها أحمد سورا في A. I. Sahn, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement» *History of Science* vol. 25 (1987), p. 228, and H. Hugonnard - Rochas, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe» *papers presented à Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Capriata, 15-17 juin 1989*, edited by Jacquesques Hamene et Maria Faltus, Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, congrès vol. 11 *Rencontres de philosophie médiévale*, 1 (Louvain - la - Neuve. Université Catholique de Louvain. Institut d'études médiévales, Casale Università degli Studi di Cammo, 1990), note 4, p. 11

أشار Rosenthal F. إشارة عابرة إلا أنه لم يغفل سوى أنه قرّر بشكل عادي: «إن العلماء المباسير دعوا المترجمين ودعمهم بكرة لأسباب شخصية وسياسية» *Fred Rosenthal, The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein, Islamic World Survey (London. Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA. University of California Press, 1975), p. 27

وقد أثار جورج صليبا القضية على نحو بيزن وتقديم بعض الاقتراحات. إلا أنه ترك المسألة معقدة حتى القيام بدراسة مستقبلية خلالارباع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خلال الفترات المتأخرة من العصر الأموي وثلاث المبكرة من أيام المباسير»

تظهر *George Saliba, «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society» Arab Studies Quarterly* vol. 4 (1982), pp. 212-213

والمسطورة الثانية في *George Saliba, A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 19 (New York. London. New York University Press, 1994), pp. 52-53

الدوافع لها ما كان لها أن تقع في حانة أي من هذه المقولات - حتى فيما لو افترضنا أن هذه المقولات جميعها هي أصلاً خربة بالتأويلات التاريخية

إن الإجماع العلمي على حركة معانلة، التي كان لها الأثر البعيد نفسه، وهي ترجمة النصوص الأرسطية وسلها من النصوص القديمة من اليونانية والصربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، يبدو أنها تعود إلى أن أوروية شهدت يومها قيام جيل من المعلمين العلمانيين. وبموجب هذا التفسير الذي هو نتيجة لتحليل قيام البرجوارية، فإن هذه الطبقة، لأنها كانت لها خلفية اجتماعية - اقتصادية مختلفة، كانت تتطلب نوعاً جديداً من المعرفة مستقلاً عن التعليم الكنسي الذي يقوم به رجال الدين وحتى مناقصاً له. ومن ثم فإن «أعمال أرسطو التي... تم إعدادها حول السنة ١٢٠٠ لم يكتب لها النجاح في التأثير لأنها ترجمت مصادقة، بل هي تُرجمت لأن الأسائلة (وهم المعلمون العلمانيون) لم يعودوا يكتفون بأن يكونوا ثقلة، بل هم أنفسهم وعبروا في أن يتفقهوا»^(٥). فالباحث على القيام بالترجمة ينبع من تلبس مجتمع أوروية الحرية.

إن مثل هذا التحليل لم يجر، بل إنه حتى لم يخطر على البال بالنسبة إلى حركة الترجمة اليونانية - العربية. إن الأسباب التي أدت إلى ذلك تختلف، لكن السبب الوثيق الصلة بالموضوع يعود، على وجه التأكيد، إلى القدرة النسبية للمصادر الأولية يضاف إلى

(٥) انظر C. H. Lohr «The Medieval Interpretation of Aristotle» in Norman Kretzmann, Anthony Kenny and Jan Pinborg, eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1500* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982), p. 84

لمة إشارات إلى عمل كل من L. M. de Rijk و J. Le Goff

ذلك قضية المصحح والمحاولات التحليلية المناسبة. إن فكرة البرجوازية، أو في هذه الحالة، فكرة المعلمين العلمانيين التي تنبع من صحيحها، يبدو أنها تركيبة نظرية تمثل الطبقة الاجتماعية لأوروبية الغربية في القرن الثاني عشر نمطاً صحيحاً، وعلى كل، فإن الوضع في بغداد في النصف الثاني من القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي كان مختلفاً، وسنة ربه في أنه يمكن مثل هذه المغولة التحليلية أن تطبق بالمعنى الكامل لها... إن الدعم لحركة الترجمة جرى عبر جميع الخطوط الدينية والملهية والأثنية والقبلية واللغوية. إن الرعاة كانوا عرباً وغير عرب ومسلمين وغير مسلمين وسنة وشيعة وقواداً عسكريين ومدنيين وتجاراً وملاك أراضين الح. وقد امتدت كذلك على الفترة البرهية (٣٢٠ - ٤٤٧ هـ/ ٩٣٤ - ١٠٥٥ م)، ومن ثم فقد جامعا الدعم من تركيبات اجتماعية متباينة ذات طبقات مختلفة الواحدة عن الأخرى اختلافاً بنياً، وإثناً فإن ما يعتبر «طبقة» عند الحديث عن الدعم في تركيبة معينة يجب تفسيره ثانية في الأخرى^(١). أخيراً فحتى فكرة العلماء، أي النجبة

(١) ثمة عدد من المحاولات الجادة قام بها العلماء لربط التعاليم الطيعي بالحملات القامية في المجتمع العباسي، لكن ليس ثمة إجماع - أو حتى ما يشبه الإجماع - حول الأمر الذي ينهي إلى نتيجة، دع حث الترجمة الطيعي وقد حاول ناد إيس في دراسته المنعقدة في هذه الكلام المبكر، أن يعيد من فكرة البيروقراطية لتوصيف الحلقية الاجتماعية لعملاء الكلام. انظر مثلاً J. Van Elst, «Une Lecture a rebours de l'histoire du matalisme», *Revue des Etudes Islamique* vol. 46 (1978), pp. 221-224. إلا أن مقارنته للموسوع كانت، على كل، وصفية. والصيغة الحالية التي بدت في كتابه هي من الناحية النظرية صليدية، وذات دلالة كبيرة في وضع النقاط على الحروف لفهم التمايز بين الصلوات الطيفية والمهيم التي كان علماء الكلام وسولهم من المعكرين. انظر J. Van Elst, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Habschen. Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 731-737.

يتناول S. D. Goheen المؤلف في مستوى آمن في التطير ويبحث تصلياً ذات صلة مباشرة بالنسبة لهذه الدراسة، إذ يرى أن انتشار اليونانية في فترة حركة الترجمة يعود إلى الطبقة الوسطى، انظر

العالمية، وهي عصر أصلي في المجتمعات الإسلامية، لا نندم هزواً كبيراً في هذه المسألة، إذ إنها هي بالذات كانت آخذة بالتكون أثناء - وفي الحقيقة فإنها، إلى درجة كبيرة، نتاج هذه، أي - حركة الترجمة^(٧). ومن ثم فإنَّه من العسير أولاً أن نتخذ الطبقة من حيث إنها مقولة تحليلية وإنية الدلالة في هذا السياق، وعندما يكاد يكون من المستحيل أن نعيِّن طبقة معينة واحدة منها (أو أكثر من واحدة) على أنها تدعم حركة الترجمة أنا لا أتخاذ إلا أنني، وحالة الدراسات العربية والإسلامية على ما هي عليه، فإني أفضل أن أعطي، على أساس من السذاجة غيراً من أن يقع ذلك بسبب الغموض. ولأنَّ أكثر دقة. إنه بسبب طبيعة موضوع هذا الكتاب بالذات - الجذور الاجتماعية والتاريخية المتماصة لواحدة من أهم الحركات العقلية في تاريخ البشرية - يبدو في واقع الحال، بالنسبة إلى البعض، أنه أمر في غاية السهولة، وبالنسبة إلى آخرين ضروري، أن يتخذ الواحد موقعاً نظرياً واضحاً من حيث يمكنه أن يشرف على حقائق الموضوع

S. D. Goheen, «Between Hellenism and Renaissance Islam, The Intermediate Civilization», *Islamic Studies*, vol. 2 (1963), p. 227

وهذا كله صحيح إلى درجة معينة موعاً ما ويمكن أن يقلل دون جدال، إن النشاطات الثقافية للطبقة المتوسطة، أو البرجوازية عسرس وجود جماعة دارنة في تصرفها بدورها القوة ووقتاً للاستمتاع، وهناك مقترعان حيث على واقتصاداً مردداً، وهذا هو الذي كان قد كتب إلى الأمر في الشرق الأدنى نتيجة للتفوسحات العربية، على ما يحدث باختصار في الفصل الأول/أولاً. والنسبة تنتمي القيام بأمرين هما ربط مثل هذه العوامل ربطاً عادياً (والذي الملزم للنشاطات الطبقة) مع حركة الترجمة بشكل حاسر، وتفسير غياب مشاطات مثل حركة الترجمة هذه في أوضاع اجتماعية أخرى حيث يمكن أن نلاحظ وجود الطبقات والمراحل الاجتماعية نفسها عندما تتجمع لديها الهبات كلها الناتجة عن هذه الدراسات بأنفسها حول جميع طبقات المجتمع، قد يمكن أن يبرز رأي صحيح للبيان نظر البحث في الحلقة

(٧) انظر البحث المنهه لمثل هذا الرأي، وإمكاناته وحدهه لدرس المجتمعات الإسلامية في Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 167-208

وبمحلّتها. يمكن الواحد إما أن يستعير نظرية أو أن يكون واحدة خاصة به، على نحو ما فعل هاميلتون غيب (Hamilton Gibb) في محاضرة القاها عن «تأثير الثقافة الإسلامية في أوروبا المصور الوسطى». وقد خرج منها بثلاثة قوانين هي التي يفترض فيها أن تتحكم في السبيل الذي تتفاعل المؤثرات الثقافية من خلاله^(٩) ثم أدب واسع إلى درجة كبيرة من التفاهل المعروفة اليونانية إلى اللغة العربية الذي يؤثر، وعلى نحو غير واع، في أغلب الحالات، على أساس بُنى نظرية مثل هذه. إنني أجد فائدة قليلة في صرف الوقت عليها ومعها ولو أن السبب يعود فقط إلى أن المرء سيجابهه استثناء واحد لمثل هذه «القوانين» أو «الآراء الكبيرة» التي يفترض فيها أن تحدد معنى ثقافة ما من أجل إيطاليا، ويبدو أنني مقبل على قنر كبير من مثل هذه الاستثناءات. فضلاً عن ذلك، ولعله حتى أضمن في المكر، أنه غالباً ما تكون خطوة صغيرة هي التي تنقل الأمر من موقف نظري لتجديد «الأفكار» و«القوانين» إلى تولي افتراضات حول ثقافة ما تكون أساسية وتحويلية ومن ثم تكون لا تاريخية بالمرّة. افتراضات مثل «الروح اليونانية» أو «العقل العربي»^(١٠). ومن حيث إن ذلك يضع بين أيدينا كلّ شيء عن عقلية الباحث وتوجهه الأيديولوجي باستخدام بُنى نظرية دون استعمال أي شيء حول

(٩) Bulletin of John Rylands Library, vol. 38 (1955-1956), pp. 82-93.

(١٠) إن الطبيعة الأساسية لمعظم من هذه العروض الضخمة بحث بحثاً

محتسراً وموثقاً بحيث إن أية ملاحظات تالية لا وزن لها انظر A. I. Sabra, «Situating Arabic Science: Locality versus Essence», *Isis*, vol. 87 (1996), pp. 634 - 657.

وفي سبيل إعطاء مثل في غاية الوضوح عن مثل هذه الافتراضات للفرض التي يمكن أن تنشأ في التحليل العلمي، انظر مراجعة فيمتري غولاس لكتاب: Magid Fakhry, «Ethical Theories in Islam», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117 (1997), pp. 172n - 173n.

الموضوع المحدود، فإنه ألصق باجتماعية المعرفة أو تاريخها العائدين إلى القرنين التاسع عشر والعشرين، مه إلى التحديق التاريخي للموضوع. كما يمكن المرء أن يتصور بمتهى اليسر بأن انتقال المعرفة اليونانية إلى العربية قد جذب إليه قدرأ بلغ حد المغالاة من مثل هذه العناية، ولكن، للأسباب التي ورد ذكرها، فإنني لا أرى أنه من المائدة بمكان أن أحصص حبراً لهذه المناقشات باستثناء ما هو أساسي قطعاً (انظر الفصل السابع). إن جزءاً من البليوغرافيا خصت تحديداً بالدراسات التي تتناول الأهمية الثقافية للنقل اليوناني - العربي. وقد عرض جول ل. كرايمر (Joel L. Kraemer) بتفصيل لعدد قليل من هذه النظريات والآراء الصارعة حول هذه الدراسات في مقالة نشرت قبل أربع عشرة سنة [من سنة تأليف هذا الكتاب سنة ١٩٩٧] وقد أعيد طبعها حديثاً، ويمكن القارئ الراض في ذلك أن يجدها هناك^(١٠).

إن حركة الترجمة اليونانية - العربية ظاهرة اجتماعية معقدة جداً، ولا يمكن اعتبار أي من الأمور التالية حالة واحدة ولا مجموعة حوادث ولا شخصية ما سبباً في قيامها. ويعود تطورهما واستمرارها إلى عوامل متباينة، ولم أجد أية نظرية أو مجموعة نظريات يمكن أن تدرك تعدد نواحيها التاريخية. والذي يعتبر أنه من المستحسن في هذه المرحلة التمهيدية لدراسة المجتمع السياسي

Joel L. Kraemer «Humanism in the Renaissance of Islam A (١٠) Preliminary Study», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 4 (1964), pp. 135-164.

Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam* كتاب وقد أعدت طباعته في نهاية كتاب *The Cultural Revival during the Umayyad Age*

بإعداد من هذه الآراء اللائق بحمة التي تؤسس لصلات حول «الإسلام» واللاهوتية هي بصاعة عامة ترعرع بها الألفية من المقاتلات العامة الموسوعة أصلاً للاستهلاك العام؛ لمة مثل حدثت نسبياً لهذا في: F. E. Peters, «Humanism in Islam», in Carol G. Thomas, ed., *Paths from Ancient Greece* (London: New York: B. J. Brill, 1968), pp. 77-91.

المبكر هو أن نصفي إلى مصادرتنا ونمهمها إلى أبعد ما نستطيع، وأن نقرأها ونفسر دلائلها على ما قصد من تدويرها لمتنفيها المعاصرين لها، ولنترك لها اختيار المقولات التي يمكن أن تتفق مع تشفيها، والبحث الذي يلي ذلك قد يكون أكثر على تطوير أدوات تحليلية أصل صلاً إن مثل هذه المطالبة للموضوع توضح على نحو ما أن حركة الترجمة في بغداد، وكانت مرتبطة إلى درجة كبيرة بتأسيس بغداد وقيام الأسرة العباسية هناك، على أنها تتحكم في شؤون دولة عالمية في الجهة الواحدة، وفي الجهة الأخرى، كانت مرتبطة أيضاً بالحاجات الخاصة للصناعة التي كانت في سبيل التكون في بغداد تحت رعاية الأسرة العباسية والسخية وعبر ترتيبها الخاص الذي كان، في حالات كثيرة، لا سابقة له. وعلى هذا الأساس فقد عالجت هاتين الناحيتين في القسمين الأول والثاني من هذا الكتاب.

إنني أدرك صعوبة هذه المهمة من كلتا الناحيتين بسبب أن العادة الأصلية عسيرة على البحث ومعقدة، ويسبب من حداثة الموضوع ودقته. ومع ذلك فإن حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد تؤلف مرحلة حاسمة في مجرى تاريخ البشرية، مهما كان سبيل تقييمها. إنها تنامي بأهميتها، وإنني أرحم أنها تعادل في أهميتها أثينا وبركليس أو النهضة الإيطالية أو الثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حرة بأن يحترف بها وأن تحتل مكانتها في ضميرنا التاريخي. إن صياغة دراسة وافية وموشدة للحركة مثل هذا الذي نحاوله هنا بدأ أنه السبيل الأفضل للسير في البحث قدماً، الأمر الذي أمل أن يحققه هذا الكتاب.

القسم الأول
الترجمة والنوطة

الفصل الأول

خلفية حركة الترجمة:

المصادر المادية والبشرية والثقافية

أولاً: الأهمية التاريخية والاقتصادية والثقافية للفتوح العربية

كانت ثمة أحوال مادية هي التي هيأت الخلفية التي أعدت لحركة ترجمة أن تحدث وأن تدهر، وهذه الأحوال المادية قامت على حادثتين تاريخيتين بالفتي الأهمية - الفتوح العربية المبكرة في الفترة الأموية، والثورة العباسية التي بلغت الذروة سنة ١٣٤ هـ/ ٧٥٠م

في أقل من ثلاثين سنة بعد وفاة النبي محمد ﷺ سنة ١٠ هـ/ ٦٣٢م كانت الجيوش العربية قد فتحت من جنوب عرب آسيا وشمال شرق أفريقيا البلاد التي كانت، قبل ألف عام قد احتلها الإسكندر الكبير. ويلتلك قضت على الإمبراطورية الساسانية الفارسية (٢٢٤ - ٦٥١م) وهدت الماديين والفرسيين الذين كانوا قد استردوا من إمبراطورية الإسكندر البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر الفرات واستعادوا، على نحو لا يقلل التراجع، فتوح الإسكندر في الهلال الخصيب ومصر، وهي الأرض التي حكمها بعده، على التوالي، خلفاؤه الأندوني ثم الرومان ثم البيزنطيون. ومع أن الإمبراطورية التي أقيمت ونظمت حتى سنة ١١٣ هـ/ ٧٣٢م على

أسس الإسلام، وهو الدين الذي أوحى به إلى النبي ﷺ فُئِس لها أن تتسع رقعتها - من أواسط آسيا وشبه القارة الهندية إلى إسبانيا والبرانس - فإن قلب الحضارة الجديدة التي أنشأتها استقر في مراكز الحضارة القديمة من فارس عبر أرض الرافدين وبلاد الشام إلى مصر. إن أهمية الفتوح العربية التاريخية لا مجال للمبالغة فيها. إن مصر والهلل المصعب وُعدت مع فارس والهند سياسياً وإدارياً. والأبلغ في الأهمية كان التوحيد الاقتصادي؛ إذ إنه حدث لأول مرة منذ الإسكندر الكبير، ولعدة قُئِس لها أن تمتد أطول، بما هو واضح، من حياته القصيرة. إن الحاجز الاقتصادي والظافي الكبير الذي يفصل العالم المتشذّن لألف سنة خلت قبل ظهور الإسلام، والحدّ بين الشرق والغرب، الذي أقامه النهران الكبيران، والذي خلق قوات متنافرة في كل من جهتيهما، انتهى إلى غير رجعة. وهذا أتاح الفرصة للمواد الخام والمصنوعات والمتوجات الزراعية وعناصر الرفاهية والناس والخدمات والتقنيات والمهارات والآراء والأساليب وطرق التفكير أن تتغلّ بحرية. إن الأثر السافع لهذا الحدث زاد في أهميته أنه جاء في أعقاب الحروب البيزنطية - الفارسية المشؤومة التي دارت رحاها بين عامي ٥٧٠م و٦٣٠م، والتي دمرت المنطقة وقضت على عُشر السكان المحليين وأنزلت الفوضى بالتجارة. إن هذه الحروب، مثل جميع الخصومات التي قامت بين اليونان والرومان والبيزنطيين، في الناحية الواحدة، والفرس، في الجهة الأخرى، أنتجت الحواجز الاقتصادية الناشئة عن تقسيم الشرق الأخرى سياسياً إلى شرق وغرب، وعلى وجه التخصيص فإنه يبدو أن الوصول إلى طرق التجارة الشرقية - العربية كان لبّ الصراع. وفي الفترة التي سبقت تجدد الخصومة بعد وفاة يوستنيان سنة ٥٦٥م، عمّد سلفه يوستين الثاني (حكم ٥٦٥ - ٥٧٨م)، والذي كان يدرك إدراكاً تاماً الأثر النهائي الذي يمكن أن تتركه الحروب في التجارة، عمّد إلى الدخول في مفاوضات مع

الأثراك الغز (أو غز) في أواسط آسيا للحصول للبيزنطيين على
مسلك إلى طريق الحرير الشمالي، إلى الشمال من بحر قزوين

نمة ناحية عامة تتعلق بالازدهار الاقتصادي الذي كان لمودة
الوحدة إلى الشرق والغرب ففضل في تيسيرها، وهي تستحق منا
إشارة خاصة. مع أن التجارة أفادت إقادة هامة من «السلام الإسلامي»
(Pax Islamica) فإن الزراعة هي التي عرفت ثروة. فإن إزالة
الفواصل بين الهند وشوق البحر المتوسط أدت إلى أن تم انتقال
منتظم إلى كل من جنوب غرب آسيا والبحر المتوسط عربياً متعددة
من النباتات والحضار والفواكه وتطوير ضروب جديدة وكذلك
الفنون الزراعية ومعرفة الزراعة المكثفة والاستعمال الوافي للأرض
المراحة، وهكذا فإنه فيما كانت التجارة تتمتع باستمرار لم تعرفه
من قبل، وتوسع ملازم لذلك، ولكن فائدتها كانت بالضرورة
محصورة بطبقات التجار، فإن الثورة الزراعية التي قامت في القرون
الأولى بعد الفتح العربية هي التي يئرت للدولة المبكرة الكثير من
الثروة وأفادت منها الطبقات الاجتماعية كلها الفئات العليا التي
امتلكت الأرضين واستولت على المحصول، والفلاحون الذين
فلحروها والفئات الأدنى التي تحسن طعامها بطيعة الحال^(١).

(١) انظر الدراسة الأساسية التي تمت على يد Andrew M. Watson
*Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and
Farming Techniques 700-1100*, Cambridge Studies in Islamic Civilization
(Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983).

إن تأثير التطور الزراعي على عناء السكان في الشرق الأدنى في العصور الوسطى
شرح في مقالات E. Ashtor, «The Diet of the Salariad Classes in the Medieval
Near East», *Journal of Asian History*, vol. 4 (1970), pp. 1-24.

لعبت طبيعة في Elisha Ashtor *The Medieval Near East: Social and
Economic History*, Collected Studies CS79 (London: Variorum Reprints, 1978),
and «An Essay on the Diet of the Various Classes in the Medieval Levant.» in
Robert Forster and Orest Ranum, eds., *Biology of Man in History: Selections
from the Annals: economic, social, evolutionary* translated by Elborg Forster
and Patricia M. Ranum (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press,
1975), pp. 125-162.

ولا يقل عن ذلك أهمية من نتائج الفتوح العربية، ويمكن القول إنه كان العامل الأكبر تأثيراً في نشر المعرفة بحماة، كان إدخال صناعة الورق إلى العالم الإسلامي على يد أسرى صينيين في الحرب التي دارت رحاها عام ١٣٤ هـ/ ٧٥١ م. ولم يلبث الورق أن حل محل المواد الكتابية الأخرى في العقود الأولى من الفترة العباسية لما تبنته النخبة الحاكمة، بل فرغته. إنه من المفيد أن نلاحظ أن أنواع الورق المختلفة التي طوّرت في ذلك الوقت تحمل بعض الأسماء الباردة من حماة حركة الترجمة الصفري مسمى باسم جعفر البرمكي، وطلحي وطاهري يحصلان اسمي اثنين من المشيرة الطاهرة^(١).

فصلاً عن إدخال الورق فإن إزالة الحواجز بين الشرق وما إلى الغرب من أرض الرافدين بعد الفتوح العربية، كان له أيضاً، نتيجة كبيرة الأثر في التطور الثقافي، ولو أن هذا لم يكن مقصوداً بذاته. إن إزالة الحواجز وخلعت مناطق وشعوباً كانت قد وقعت، تحت تأثير الهلينة لألف حلت من السنين منذ الإسكندر الكبير، فيما أدت إلى عزل الجيوزنطيين سياسياً وجغرافياً، أي عزل المسيحيين الأرثوذكس الحلبديين الناطقين باليونانية هذا الأمر له أهمية مزدوجة أولاً، لأن سياسات الأرثوذكسية القسطنطينية وممارساتها الاقتصادية اللاهوتية هي التي كانت السبب في خلق الانشقاقات الكنسية، وهذه أدت إلى شذوذة دينية للمسيحيين الناطقين بالسريانية وفي حال النساظر، انتهى الأمر بهم أن خرجوا إلى فارس. فالإزالة المعالة في الدولة الإسلامية (دار الإسلام)، لهذا المصدر للحلقات والتمزق الثقافي، ثم توحيد الجميع بدمرة سيد محايده، أي الدولة الإسلامية، أفسحاً طريقاً لتعاون وتواصل

(١) Huxid and Grehmann, «Klappend» in *The Encyclopedia of Islam* 9 vols., 2nd ed. (London: E. J. Brill, 1966-), vol. 4, p. 419b.

وللمزيد من المعلومات انظر الفصل السادس من هذا الكتاب

تلاميذ أكبر والثاني هو أن عزل البيزنطيين السياسي والحمواضي أدّى أيضاً إلى حماية هذه الجماعات المسيحية التي كانت تحت الحكم الإسلامي ومساها من الشعوب «السُّلْبِيَّة» في الدولة الإسلامية، من الانزلاق إلى المصير المظلمة والمعاودة لـ«الهيلينية» على نحو ما أصاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن.

فيما كان المسيحيون الحنليديون يتخاصمون حول الأيقونات ويتنافسون في ما بينهم في رفض التقليد الوثني، أصبح المسيحيون الناطقون بالسريانيه الذين انضموا، بعد الفتح العربي، عقائداً عن الخلقيدونيين وكانوا حيتن بعينين عنهم سياسياً أيضاً، يتطورون عبر مسارات ثقافية مختلفة. كان العلم اليوناني العلماني يومها قد تمثله المتكلمون بالسريانية^(٢٧) وكان قد بُنيت مواقفه في مراكز المسيحية الشرقية الرئيسية عبر الهلال الخصيف من إيسا (الرها) وقنشرين في الغرب عبر نصيبين والموصل في شمال أرض الرافدين حتى حَبْدِيسابور في عَمَقِ عرب فارس - وهنا بُعِدَ المراكز الأكبر شهرة فقط. ولا ريب في أن الجو تقمه قد شاع بين الفئات الدينية اليعقوبية (القاتلين بالطبيعة الواحدة) والنسطورية في أجزاء المنطقة كلها، إذا جاز لنا أن نحكم على ذلك من حيث العلماء الذين ظهروا أثناء الفترة العباسية المبكرة وكانت لهم خلفية متينة من العلم اليوناني وشاهدنا على ذلك دير قُتْنَا، الواقع جنوبي بغداد على دجلة^(٢٨)، وهو موقع دير نسطوري كبير حيث قرأ أبو بشر متى بن يونس^(٢٩) وعلم، وهو الذي

(٢٧) S. Brock «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning.» Paper Presented at *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas P. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980), pp. 17-34, and «Syriac Culture in the Seventh Century.» *Arabic* vol. 1 (1989), pp. 268-300.

The Encyclopedia of Islam, vol. 2, p. 597.

(٢٨)

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٨١٤ - ٨٢٥.

أسس المدرسة الأرسطية في بغداد في وقت مبكر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وفضلاً عن المراكز الدينية، كانت ثمة مدن هامة في الأيام السابقة للإسلام قد احتضنت ببعض تقاليد العم اليوناني، ومثال على ذلك الحيرة، القرية من الفرات والثامنة في جنوب العراق، التي كانت عاصمة للمسيحيين^(٦) والتي هي، ولو أنها كانت قد تضاعف دورها بعد ظهور الإسلام، موطن حنين بن إسحق الشهير^(٧). ويجب أن يضاف على الأقل مركزان آخران مهمان للعلم اليوناني، وهما متناقضان وقد تقبلا، على نحو ما، العالم «المهلين» الذي كتب له أن يكون مكان ولادة حركة الترجمة اليونانية - العربية العباسية وهما حران (كازء) (Carbe) في شمال أرض الرافدين على مقربة من إديسا (الرها) إلى الحبوب منها^(٨) ومرزوق في أقصى الشمال الشرقي من فارس على أبواب آسيا الوسطى^(٩) وقد تبنت الأولى في موقعها العنيد فظلت وثية حتى زمن متأخر من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي واحتضنت بالعديد من الآراء والمعتقدات والممارسات الوثنية اليونانية حية، لكنه بدأ وكأنه قد قضى عليها في أكثر المناطق الأخرى، فيما ضمت الثانية حلينة نشطة، على ما يتضح من صنف الروايات الخاصة بها الذي قيض له أن يقوم بدور يارز في الأزمة العباسية المبكرة (انظر الفصل الثاني) إضافة إلى تسطورية مهلينة إلى الدرجة نفسها.

إن الأخبار المتصلة مباشرة بهذا النوع من التدريس، ودراسة العلم اليوناني العلماني على نحو ما كان يجري في هذه المراكز،

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٢

(٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠

(٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠

(٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦١٨ - ٦٢١

قليلة، إلا أنه بإمكاننا أن نخلص إلى بعض الرأي حول الممارسات المدرسية من قلم حنين بن إسحق نفسه، الذي كان يثرون الأساليب المدرسية في الإسكندرية في الأيام الكلاسيكية المناهضة بما كان يتم في أيامه:

«إن أعضاء مدرسة الطب في الإسكندرية كانوا يستمعون يومياً لقراءة نص مشهور من بين [كتب جالينوس]، على نحو ما يجمع زملاؤنا المسيحيون يومياً في أماكن الدرس المعروفة باسم سُكُولِه (Skholē) من أجل (دراسة) نص مشهور من نصوص القديس. أما في ما يتعلق بما تبقى من الكتب فقد كانوا يقرأونها أفراداً - كلٌّ بمفرده، بعد أن يكون قد تدرب على تلك الكتب التي ذكرتها - على نحو ما يقرأ زملاؤنا اليوم الحواشي التي وصفا القديس»^(١٠٠).

إن الفقرة التي دونها حنين تشير أصلاً إلى تعليم الطب وليس بمقدور الواحد منا أن يتأكد فيما إذا كان الوصف الذي وُذِنَ به هنا يمكن أن ينطبق عموماً على حقول أخرى أيضاً، إن المنطق على ما جاء في الكتب الثلاثة أو الأربعة الأولى من الأورجانون (*Organon*) لأرسطو كانت، على نحو يكاد يكون مؤكداً، داخلة في التعليم المتكامل ولعل تعاليم بطليموس في الفلك والتنجيم كانت تُدرّس أيضاً، على أنه يبدو أن هذه الدراسات كانت موضع رعاية خاصة على أيدي الباحثين الفرس الذين كانوا على اتصال بمعاصريهم الهنود فأفادوا من التطورات في هذه الحقول.

Gotheif Bertrams: *Human Ein Bild über die Symples und* (١٠٠) *Arabische Gelehrte - Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* v. 17, no. 2 (Leipzig: n. pb.), 1925, pp. 18-19 1, and *Neue Materialien zu Human Ein Bild über Gelehrte - Bibliographie, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* v. 19, no. 2 (Leipzig: n. pb.), 1932, p. 17

مع مجيء الإسلام تم ضم هذه المراكز جميعها سياسياً وإدارياً، وما كان الأهم في هذا كله هو أن العلماء القادمين من هذه المراكز جميعها كان بإمكانهم أن يتابعوا دراستهم ويتعاملوا في ما بينهم دون أن يتقيدوا بأي وجهة نظر «أرثوذكسية» رسمية، مهما كان الدين. ومن ثم فإننا نقع في المنطقة جمعاء وحلال القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين على عدد من العلماء «العالميين» ينشطون للعمل في حقولهم، ويحصلون عبر لغات مختلفة. ومن مثل هؤلاء يمكن أن نذكر، في القرن الهجري الأول/ السابع الميلادي مثلاً سفيروس النيبسي (Severus of Nubia) (ت ٤٦ هـ/ ٦٦٩ - ٦٦٧م) الذي كان يتقن اللغة الفارسية إتقانه اللغتين اليونانية والسريانية، وتلميذه يعقوب (Jacob) الإديسي (ت ٩٠ هـ/ ٧٠٨م) وهو السمودج الأفضل لـ «الهلينسية المسيحية»^(١١) ثمة اثنان أقل شهرة لكنهما مهمان في نقل التجميع في القرن التالي هما ثيوفيلوس (Theophylus) الإديسي (ت ١٦٩ هـ/ ٧٨٥م) واسطفان (Stephanus) الفيلسوف (ت بعد ١٨٤ هـ/ ٨٠٠م) اللذان كانا واسمي الاقتلاع على المصادر اليونانية والسريانية والفهلوية (وعن طريق هذه) الهندية. كان ثيوفيلوس منجم البلاط والمستشار العسكري أيام المهدي العباسي، فبلاً من أنه وضع، إلى جانب أمور أخرى، كتاباً عن التجميع العسكري، فيما كان اسطفان، الذي لعله كان تلميذه أو زميله، حمل في أرض الرافدين وزار القسطنطينية في سبعينيات القرن الثاني الهجري/ القرن الثامن الميلادي حيث وضع رسالة في

(١١) أنطون باومسترك، *Geschichte der Syrischen Literatur* (Münster: Lit Verlag, 1979), pp. 246-247 and 248-256. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», pp. 23-34, and Paul Seuren, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 9 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 111-112 and 114-115.

تمجيد النجوم التي يبدو أنها أعادت العلوم الرياضية إلى ميزنتية (انظر الفصل السابع)^(١٢) إن ما شاء الله ونزّحت، وهما معاصران ورميلان عالميان على درجة المساواة مع أولئك، وعروبان على نحو أوفى عبر المصادر العربية كان أولهما يهودياً من البصرة، ويبدو أنه فارسي الأصل، والثاني كان فارسياً، وهما اللذان عيّنا للمتصور العباسي الطالع الذي حدّد بموجبه اليوم الذي يجب أن يبدأ فيه بناء بغداد ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ (٣٠ تموز/ يوليو ٧٦٢م)^(١٣).

إن الأمر المهم الذي يجب أن نلاحظه بالنسبة إلى هؤلاء العلماء الذين وحدوا في أحوال جديدة حلقتهما المتوح العربية وإرثه المحاور السياسية والدينية هو أنهم كانوا يمثلون التقاليد العلمية الحديثة وكانوا خبراء في حقولهم الخاصة بهم؛ كانوا يعرفون لغات متعددة، ومن ثم فقد كان باستطاعتهم أن يفرفروا من الأدب العلمي المفقود يغير اللغة اليونانية؛ وكانوا على تواصل دائم واحد منهم بالآخر إما مواجهة بسبب أسفارهم، أو عبر الرسائل؛ وأخيراً، وهو الأكبر أهمية، أنه بسبب معرفتهم للغات متعددة كانوا يقومون بنقل المعرفة دون ترجمة. وهذا يفسّر الظهور المفاجئ، كأنه جاء بين عشية وضحاها، لخبراء عديدين في البلاط العباسي مجرد أن اتخذوا القرار السياسي بتركيز جهود العلماء المتيسرين ورعاية ترجمة المصادر المكتوبة.

(١٢) D. Pingree «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 93 (1973), p. 35, and «Classical and Byzantine Astrology in Sassanid Persia», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 43 (1969), pp. 236-239, and Seeger, *Ibid.*, vol. 7, pp. 49-50.

(١٣) D. Pingree, «The Fragments of the Works of al-Farabi», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), p. 104, and Seeger, *Ibid.*, vol. 7, pp. 100-108.

ثانياً. الثورة العباسية وديمقراطية بغداد

إن تولي الأسرة العباسية السلطة، وما تلا ذلك من نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد كان له نتائج بعيدة المدى من حيث خلق خلفية ديمقراطية كانت سبباً وموصلاً لحركة الترجمة كانت قاعدة السلطان بالنسبة إلى الأمويين، وهي الأسرة التي انزع السلطان منها، في سورية - فلسطين، وكانت العاصمة دمشق. وبعد الفتح العربي خلال الفترة الأموية (٤١ - ١٣٢ هـ/ ٦٦١ - ٧٥٠ م) ولعله حتى بعد منتصف القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي كانت اللغة اليونانية شائعة الاستعمال في سورية وفلسطين كأنها اللغة الوطنية لشرائح هامة من السكان المحليين، وكلغة مشتركة في التجارة والأعمال وكلغة للتعلم لرجال الدين المسيحيين وبخاصة الملكيون. وفي واقع الحال، فإنها بدلاً من أن تهمل، كانت تستخدم في أنواع جليلة من الموضوعات والأساليب الأدبية في المحيط الاجتماعي والسياسي واللاهوتي الذي كان يتبدل بسرعة^(١٢). وقد اتبعت الإدارة الأموية المركزية في دمشق الأساليب البيزنطية إلى درجة كبيرة، فيما كانت لغة الإدارة في دمشق اليونانية حتى إصلاحات عبد الملك (حكم ٦٥ - ٨٦ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م). وكان العديد من كبار الموظفين والكتاب من الناطقين باليونانية إنما لأنهم كانوا أنفسهم أعارقة (يونانيين) أو كانوا عرباً مثقفين يوناناً، وقد حفظت لنا المصادر أسماء عدد منهم، من أبرزهم سرجون ابن منصور الرومي (البيزنطي، وفي هذه المناسبة، تعني ملكياً)

(١٢) A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh - Eighth Centuries», in Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 81-105

ونظر المراجع الحديثة عن الموضوع، الهامش ١٧، ص ٨٧، ومراجع كل من كامرون وكونراد في مقدمة المجلد، الهامش ١٣، ص ١١

في شرقي البحر المتوسط في القرنين الأول والثاني الهجريين/السابع والثامن الميلاديين كان في عتبة التعقيد ولا يتقبل تعميم القضايا بسهولة - يتحدث كامرون (Cameron) حتى عن أزمة في تعيين الهوية بين سكان المنطقة المحليين، بما في ذلك الجماعات الناطقة باليونانية^(١٧) فيما يعمل البحث التاريخي أنياً في سبيل إعداد الأسئلة التي يجب أن تطرح. ومع ذلك فإنه، بالنسبة إلى الدراسة الحالية، يبدو واضحاً نسبياً بأن الثقافة الرفيعة المنتشرة، وبخاصة بين تلك الجماعات الناطقة باليونانية والتي كان الأميون متصلين بها مباشرة، هي المسيحية الأرثوذكسية اليونانية التي كانت القسطنطينية الإمبراطورية تحتضنها. والبيروقراطية البيزنطية القامت لم يكن في وسعها إلا أن تحتدي النماذج الثقافية القائمة في القسطنطينية وتعكسها، وعندما يكون يوحنا اليمشقي مثلاً، على المستوى اللاهوتي، مثل هذه الاتجاهات في ما بين الحروب الأرثوذكس. وعند حلول القرن السابع الميلادي كانت هذه الثقافة البيزنطية الرفيعة قد أصبحت موقفاً من العلم اليوناني الوثني يمثل اللامبالاة الفائرة، إذ إنها خلقت وراها دور المواجهة التي دعمت عصر آباء الكنيسة السابق. كانت الهليونية العدو المهزوم الذي يجب أن ينظر إليه نظرة لا مبالاة تشتم بالاحتقار، إذ إنها أصبحت ليست ذات موضوع والمسيحية اليونانية، على نحو ما صاغت القسطنطينية، كانت قد انصرفت يومها إلى دعاية نفسها أو إلى من اعتبرتهم أعداء داخلين، وحاولت أن تحدّد، على درجة في غاية الدقة، فهمها الخاص للأرثوذكسية، وذلك عبر سلسلة من المجامع التي عقدت خلال القرنين السابع والثامن^(١٨). مثل هذا الموقف الانتقاصي من الهليونية كان من الممكن أن تثبيله حتى

Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh - (١٧) Eighth Centuries», p. 86

(١٨) انظر نفسه، ص ٨٨ و ٩٣

جماعات لم تكن مسيحية علقيدونية من المسيحيين الناطقين باليونانية، الحاضمين للأمويين، مثل الغساسنة الذين كانوا من أتباع الطبيعة الواحدة (البحانية) في المصور السابقة للإسلام. ولعل هذا الانقلاب التام في التوجه الذي لرم المسيحيين الناطقين باليونانية يمسر لنا الانصراف عن الأفكار والأساليب الأدبية اليونانية القديمة وإدخال أنساق جديدة من الكتابة الأدبية كانت تعكس التأملات والاهتمامات الجديدة في مجتمع مسيحي المعطاء والجهد والتساؤلات والأناشيد الدينية وقصص المعجانات وأخبار القديسين^(١٩).

إنه من المستحيل تصور حركة ترجمة للكتب اليونانية العلمانية إلى العربية في مثل هذا الجو العقلي يمكن أن يزيدها المسيحيون الناطقون بالعربية؛ والتي ما كانت تقوم إلا بتشجيع شديد من ناحية الأمويين، وهذا كان مفقوداً وبعبارة أخرى، لو لم تتحول الأسرة العباسية مقاليد الحكم وتنقل العاصمة إلى بغداد ما كانت لتقوم حركة ترجمة يونانية - عربية في دمشق.

ومع قيام الثورة العباسية وبناء بغداد وانتقال عاصمة الخلافة إلى العراق تبدل وضع الدولة العربية، من حيث التوجهات الثقافية، تديلاً بلغ الغاية. ومن ثم، وعلى مدى بعيد عن التأثير البيزنطي في دمشق، قام في بغداد مجتمع متعدد الثقافات أساسه المزيج السكاني المختلف ديمغرافياً في العراق. وكان هذا يتألف من (أ) مسيحيين ويهود ناطقين بالأرامية الذين كانوا يشكلون أكثرية السكان المستقرين (ب) من ناطقين بالفارسية الذين كانوا يتركزون في المدن أصلاً (ج) من عرب كان البعض منهم مستقرين ومسيحيين مثل سكان الحيرة على الفرات، والبعض الآخر كان بدوياً في ربوع المناطق الزراعية في شمال العراق. وقد تركز العرب المسلمون -

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩١ - ١٠٥

وهم بطبيعة الحال غير أولئك الذين استقروا في العاصمة الجديدة - في الشمال في المركز التجاري المزدهر وفي السواد إلى الجنوب في مدن الحاميات الأصلية التي أنشأوها. الكوفة والبصرة وواسط، وقد روت الانتان الأوليان منها، بدأ من القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي وما تلا ذلك، أحد أهم المؤثرات في خلق الثقافة الجديدة في بوتقة خاصة. كان ثمة، بطبيعة الحال، جماعات إثنية تقيم في العراق وما وراءه، وبخاصة في إيران (مثل الأكراد في شمال العراق وفي جبال زُخروس والتلُوخ في جنوب غرب إيران الخ)، لكن ليس لدينا أية روايات عن دور قاموا به في بناء القضية الخاصة التي نحن في صدد بحثها. كل من هذه الجماعات ساهمت، على نحو أو آخر في الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للعاصمة الحديثة، وما يسمى الحضارة الإسلامية الكلاسيكية هو نتيجة لتخمر كل هذه العاصر المتباينة في طبيعتها والتي أنتجتها الخلجات والمعتقدات والممارسات والقيم المتباينة.

بالقدر الكبير الذي اضطر الأمويون فيه إلى الاعتماد على البيزنطيين المحليين والعرب المسيحيين لتسيير الإدارة، كان العباسيون الأوائل مضطرين إلى الاعتماد على الفرس والعرب المسيحيين والآراميين المحليين في إدارتهم للأمور. إن ثقافة هؤلاء الرجال الذين عملوا في خدمة العباسيين، على عكس ما كان عليه مسيحيو دمشق، كانت قد تَهَلَّلَت، دون أن يراقها خصومة ضد العلم اليوناني الإثني، التي كانت واضحة في الدوائر المسيحية الأرثوذكسية البيزنطية. ومن ثم فإن نقل العاصمة من دمشق إلى العراق الأوسط - أي من منطقة ناطقة باليونانية إلى منطقة لا تستعمل اليونانية فيها - أدى إلى نتيجة تبدو متناقضة في طابعها، إذ تم الحفاظ على التراث اليوناني الكلاسيكي الذي كاد البيزنطيون يمحونه.

ثالثاً. فعاليات الترجمة في فترة ما قبل العباسيين

كانت الترجمة تمارس في الشرق الأدنى منذ الألف الثالث قبل الميلاد، إذ نقلت وثائق سومرية إلى اللغة الأكادية (الآشورية) وعلى كل فإن مثل هذه التعميمات، على نحو جميع مظاهر الحياة الثقافية، لا يمكن أن يُنسب عليها، ولا يجوز أن يُغفل عليها، دلالة تفسيرية تتعدى الناحية الوصفية. وبالنسبة إلى الموضوع الذي نتناوله على وجه الخصوص، فإنه مع التأكيد من أن ترجمة أعمال يونانية علمانية من اليونانية إلى لغات الشرق الأدنى، بما في ذلك العربية، كان أمراً قديماً قبل ظهور العباسيين، فإنه لا يجوز أن يعتبر بحد ذاته تفسيراً لحركة الترجمة العباسية التي لا يمكن تفسيرها على أنها جاءت استمراراً لممارسات كان العمل جارياً فيها. إن جميع النشاطات في الترجمة لها أسباب وأهداف معينة هي التي يجب أن تُستقصى وتُحلل في كل حالة خاصة، ومن ثم فإنه يتعين إبراز المقترحات. ليس المقصد من الأجراء التالية أن تعيد مسح المجال ثانية^(٢٠)، بل أن تستعرض النشاطات المختلفة للترجمات إلى العربية والتي تمت قبل العباسيين، والتي تنصب على بحث النواحي التي تختلف بها عن حركة الترجمة العباسية، ولكنها أعدت السبيل لحركة الترجمة العباسية.

١ - الترجمات السريانية

إن النقطة التي يقتضي الانطلاق منها في ما يتعلق بالترجمات اليونانية - السريانية هي الواجهة التي اتبعتها، والوضع الذي كانت عليه لما تولّى العباسيون السلطة وتم انطلاق حركة الترجمة اليونانية - العربية. فإذا تركنا جانباً الترجمات اليونانية -

(٢٠) انظر البحث التمهيلي الذي يعرض بولوغرافية شاملة وصفه إندرس G. Enders. «Die Wissenschaftliche Literatur» in *Grundriss der Arabischen Philologie* 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol 2. *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Giese (1987), pp 407 - 416 and 418 - 420

السريانية من الأدب المسيحي - التي وإن زودت العملية الفنية لترجمة الأعمال العلمانية، فإنها كانت تستجيب إلى جملة من حاجات المسيحيين الناطقين بالسريانية ومتطلباتهم المختلفة - فالهليونية المختلفة بدأ ظهورها في اللغة السريانية، في أعمال سرجيوس الراسميني [الراسميني] (Sergius of Rabbāyānā) المتروى سنة ٥٣٦ م - الذي كان كاهناً وطبيباً ومترجماً كان سرجيوس قد تلقى علمه في الإسكندرية في مدرسة أتونيوس (Ammonius) وقد وصع مخطوطاً لما كان يوي أن يقوم به في كتاب وجهه إلى ثيودوروس (Theodorus) الذي كان تلميذاً له وزميلاً في الخدمة الكنسية إذ كان أسقفاً لكنيسة جندان الواقعة على دجلة، إذ كان يعتمر أن يكتب حول جميع نواحي فلسفة أرسطو في عدد من الكتب يدهاً بالمنطق، الأداة التي لا يُستغنى عنها والتي هي أساس العلم كله. وبهذه المناسبة فإن هوجونارد - روش (Hugonnard-Roche) قد رسم له مقارنة جد مناسبة مع بوثيوس (Boethius) الذي كان معاصراً له، وكان ينوي أن يقوم بمثل عمله في الغرب الناطق باللاتينية، وهو الذي فكر بمشروع أبعد غاية، إذ كان يقضي ترجمة جميع أعمال أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية مع تفسيرها^(٢١). والتي انتهى إليه الأمر أن أياً من

(٢١) من أجل تفهم سرجيوس الراسميني، انظر البحوث الأساسية التي قام بها Henri Hugonnard - Roche, «Aux origines de l'analyse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Rabbāyānā (†536), médecin et philosophe», *Journal Asiatique*, vol. 277 (1969), pp. 1-17.

Henri Hugonnard - Roche، «Note sur Sergius de Rabbāyānā، traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote», dans: Gerhard Enders and Renke Krüger, eds., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Science Dedicated to H. J. Drossner's Legacy on his Ninetieth Birthday*, CNWS Publications, vol. 30 (Leiden Research School CNWS, 1997), pp. 121-143.

إله يمين على وجه الدلالة الشفيع المقدود في أعمال سرجيوس في الهامش -

هذه المشروعات لم يقهر له النجاح فسرجيوس وحدنا،
 اقتصر عملهم، في ما يبدو، على ترجمة الكتب الأولى القليلة من
 كتاب الأورغانون فحسب، أما بوعثيوس فلم يكن له خلفاء
 مباشرون. إن أكثر الأفعال التي تتناول نقل المعرفة اليونانية إلى
 العربية تسودها فكرة خاطئة واسعة الانتشار هي أن هذا العمل
 إنما تمّ على أساس الترجمات السريانية السابق وجودها، بمعنى
 أن العمل في دراسة الكلاسيكيات اليونانية واختيار الصالح منها
 وترجمته إلى لغة سامية قد تمّ في المدارس السريانية، وأن كل
 ما كان محتاجه ناقلها إلى صيغ عربية هو أن يقوم بعمل
 ميكانيكي يتم فيه نقل الترجمات السريانية إلى لغة سامية شقيقة
 تحت رعاية نخبة عربية^(٢٢).

إن هذا بعيد عن الصحة إلى درجة كبيرة فقبل العباسيين

- ١٣، ص ١٢٤ (حيث ترد الإشارة إلى رسالة حنين التي تصح من أيديها التعرف
 الأصلي، يجب أن تكون الإشارة إلى ص ٨٠ و ٨١ من النص العربي من الرسالة)
 Brock، «From Antagonism to Assimilation: Several Attitudes in Greek Learning»، p. 21
 P. Kunitzsch، «Zur Problematik und Interpretation der Arabischen Übersetzungen Antiker Texte»، *Oriens* vols. 25-26 (1976)، pp.
 119 and 122

ونك على أساس دراسات قام بها من قبل ج. ميرفورد و. ر. والنور هذا المنحاً
 تسرب إلى أعمال غير المتخصصين مثل Paul Lemerle، في "Paul Lemerle، *Le Premier humanisme byzantin, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au XIe siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971).
 H. Lindsay and A. Moffat، *Byzantine Humanism* ١ (Carberra: Australian Association
 for Byzantine Studies, 1964)

وحى وقت ظهور ترجمة المواد النظر فيها سنة ١٩٨٦، كان نورل (Lemerle)
 يصر على أن الإسلام كان يعرف، أساساً تلك النواحي من الهلينية التي عرلها
 السويون واحتفظ بهل المعرفة، (ولحسب أنه كان يعني، المسيحيين شاطئين بالسرانية
 عبر الشرق الأدنى كله وليس سكان سورية التاريخية) واحتفظ بها. (ص ٢٧ وماش
 ١٧ من الترجمة الإنكليزية). مثل هذه القراءة الخاطئة للتاريخ كان لها آثار جديده للبحث
 الذي أجراه حول موضوعه الأصلي، على ما بحث في الفصل السابع

كانت الأعمال العلمانية التي نقلت إلى السريانية قليلة مفصلاً عن الأدب الإيساغوفي والمسطقي (الإيساغوفي لبورفير يوس Porphyry's Esagoge) والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون كما ثمة أصلاً طب ويعض الفلك والتنجيم والفلسفة العامة، إن القسم الأعظم من الكتب اليونانية العلمية والفلسفية نقلت إلى السريانية على أن ذلك كان ناسية من حركة الترجمة العباسية خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي^(٢٢)

إنه مدعاة للتأمل، في هذه المناسبة، أن ننتم النظر في ما انتهى إليه المشروحات اللذان تسرعهما كل من مرجيوس الراشعيني (ابن واشعينا) ويونيوس، على ما مر بنا، ونفارت بين إختلافهما النسبي وبين المشروع الذي قام به الفلاسفة العرب ونجاحه الأخاذ يبدو من المؤكد أن الفرق يعود إلى حقيقة واقعية هي أن الأولين، على العكس من العلماء والفلاسفة العرب الذين وجدوا في الفترة العباسية المبكرة، كانوا يعملون دون دعم اجتماعي وسياسي وعلمي تحلقه بيئة تتطلب مثل هذا العمل. لقد أضاف المسيحيون الناطقون بالسريانية الكثير من المهارة التقنية التي لا يستغنى عنها لحركة الترجمة اليونانية - العربية، لكن المبادرة والإرشاد العلمي وإدارة الحركة زوّدها به الوضع الذي خلقه المجتمع العباسي المبكر.

(٢٢) إن سرجا من البابل الفكري في هذه القضية يوضحه تقرير لبروك في Bruck, *ibid.*, p. 25

إن ما ترجم إلى السريانية من الأدب اليوناني العلماني أقل مما نقل، مثلاً، إلى الآرامية من أجل الحصول على تقاسيل حول الأعمال المترجمة، انظر R. Duval, *La Littérature syriaque* (Paris: J. Gabalda, 1907), pp. 246 - 250

وللأدب الإيساغوفي والمسطقي والفلسفة العامة، انظر عن ٢٦٧ - ٢٥٨ من المصادر نفسه، ومن ٢٦٩ - ٢٨٤ للأدب الطبي. انظر أيضاً ما يقابل ذلك في Baumgart, *Geschichte der Syrischen Literatur Mitinschluss der Christlich - Palästinensischen Texte*

وانظر أيضاً مجموعة المقالات التي وضعها: Sebastian Bruck, *Syrian Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprint, C3199 (London Variorum Reprints, 1964); Hugonnard - Roche, «Note sur Sergius de Resaina, traducteur

٢ - الترجمة من اليونانية إلى العربية

بعد الفتح العربية الأولى لسورية وفلسطين ومصر وانتقال الحكام ورجال القبائل من العرب إلى المناطق التي يستعمل سكانها اللغة اليونانية، أصبحت الترجمة من اليونانية إلى العربية، خلال الفترة الأموية، أمراً لا مندوحة عنه في حالتي الدوائر الحكومية والحياة اليومية. وقد اقتضت الضرورة، من أجل الحفاظ على استمرار الأمور، أن يحتفظ الأمويون الأوائل بالموظفين الناطقين باليونانية وباللغة اليونانية في إدارة الدولة في دمشق. وعلى ما يروي ابن النديم^(٢١) فإن الديوان، وهو الجهاز الإداري للدولة، لم يقل إلى العربية إلا في أيام عبد الملك أو في أيام ابنه هشام (حكم ٦٥ - ٨٦ هـ/ ٦٨٥ - ٧٠٥ م و ١٠٥ - ١٢٥ هـ/ ٧٢٤ - ٧٤٣ م)، وقد تم ذلك على يد بعض موظفي الأمويين الذين يرد بينهم اسم سرجون بن منصور الرومي (وقد مر ذكره في سابقاً) وابنه منصور. ومما يمت بصلة إلى حلجات النخبة الحاكمة في أيام الأمويين، الترجمة التي رعاها هشام وتمت على يد كاتبه سالم أبي العلا. لكناب من أدب مراة الأمراء، على نحو رسائل تبادلها أرسطو والاسكندر الكبير^(٢٢).

إن التواصل الاجتماعي والتجاري في حياة الناس الخاصة في

du grec en syriaque et commentateur d'Avicenne. A. O. Whipple. «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine.» *Annals of Medical History* vol. 8, n.s. (1936), pp. 313-323; G. Klinge, «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie an den Islam.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 58 (1993), pp. 346-386, et G. Troupeau, «Le Role des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec.» *Arabica*, vol. 38 (1991), pp. 1-10.

(٢١) انظر ابن النديم، *الفهرست = Kitab al-Fihrist*، ص ٢٤٧، ٢٥٠.

٢٤٧، ٢٥٠.

(٢٢) انظر المصنف نفسه، ص ١١٧، ٢٠ و M. Orghnaoui, «Le Ramen à l'épistolaire classique conservé dans la version arabe de Sâlim Abū-l-Ah'» *Le Muséon*, vol. 80 (1967), p. 223.

سورية - فلسطين وعصر اللتين ظلنا نعملان باستعمال مكثف للغة اليونانية حتى بعد نهاية عصر الأمويين بزمان طويل، أدى إلى أن أصبحت الترجمة حفيظة يومية وتؤكد البرديات الثانية اللغة العربية واليونانية - وهي صكوك وعقود - ذلك بالنسبة إلى عصر في القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين؛ وما لا شك فيه أن هذا الاستعمال كان شائعاً. وبسبب من وجود العديد من المتكلمين باليونانية في تلك المناطق أيضاً، كان التوصل إلى الترجمة من اليونانية أمراً سهلاً المثال على أساس المستوى الفردي، سواء أكان الراغب في ذلك عالماً أم سوى ذلك. ويروي المؤرخ حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦١ م) أنه، حتى في زمن متأخر، القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، عندما كان يحتاج معلومات عن التاريخ اليوناني - الروماني، كان يطلب من يوناني متقدم في السن، كان قد وقع في الأسر وكان يعمل في الخدمة، أن يترجم له كتاباً يونانياً ترجمة شفوية. وقد كان هذا يُنجز بمساعدة يُمَن (Yumn)، ابن اليوناني نفسه، الذي كان يجيد اللغة العربية^(٢٧). إن هذه الرواية تؤكد أن الترجمة الشفوية التي كان يقوم بها الأفراد من أي لغة مهما كانت اللغة، كانت أمراً واقعياً داخل منطقة السيادة الإسلامية وأنها، على ما يبدو، كانت منتشرة انتشاراً واسعاً.

على أنه يبدو أن ترجمة الكتب العلمية لم تتم في أيام الأمويين. إنه من المحتمل أن تكون الحاجة قد دعت إلى ترجمة كُتَّاب أقرُون^(٢٧) على يد ماسزجُونِه^(٢٨) إما لسروان بن الحكم (حكم ٦٤ - ٦٥ هـ/ ٦٨٤ - ٦٨٥ م) على ما يُزعم، أو لعمر بن

Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* 2nd rev. ed. (٢٦) London: E. J. Brill, 1968), note 1, p. 74

The Encyclopedia of Islam, Supplement, p. 52. (٢٧)

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٦٤٠ - ٦٤١

عبد العزيز (حكم ٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠ م) مع أن مصادر هذه المسألة لا يعتمد عليها اعتماداً كلياً. وعلى كل فإن المثل الكبير الآخر من ترجمة مادة علمية في الفترة السابقة للعباسيين هو ما روي عن ترجمة كتب في الكيمياء والتنجيم وسوى ذلك من العلوم إلى العربية، للأمير الأموي خالد بن يزيد (ت بعد ٨٥ هـ/ ٧٠٤ م)، وقد أثبت البحث أن هذا كان أمراً اختلق في ما بعد^(٢٩).

إن جماع هذه النشاطات في الترجمة اليونانية - العربية في العصر الأموي إنما هي أمثلة على أعمال مجارفة وعشوائية تلبية لحاجات الزمى التي نشأت عن حكم العرب لشعوب غير عربية. إن القسم الكبير مما ترجم - وهي وثائق إدارية وبيروقراطية وسياسية وتجارية - نشأت ترجمته لأسباب تتعلق بتيسير الأمور والحاجة إلى التواصل بين الحكام الجدد والشعوب المتعددة اللغات الحاصصة لهم. وحتى المواد التي يمكن اعتبارها ثقافية، وحتى المراسلة المزعومة بين الإسكندر وأرسطو كان لها هدف عسكري أو إداري مباشر، ومن ثم فقد جاءت مثلاً على نشاطات في الترجمة شخصية ودون تنسيق. يبدو أن الاهتمام العلمي المقصود والمخطط له لترجمة الأعمال اليونانية (والأعمال السريانية التي جاءت بروحي من اليونانية) إلى العربية لم يكن له حضور في الفترة الأموية. وفي عهد الخلفاء العباسيين الأول فقط أتيح لحركة ترجمة مقصودة أن تنطلق وهي التي كان لها نتائج تاريخية واجتماعية وثقافية بعيدة الأثر.

٣ - المصادر السنسكريتية

إن المادة العلمية الهندية في حقول الفلك والتنجيم والرياضيات والطب مرّت إلى اللغة العربية في غالب الحالات عبر وساطة اللغة الفارسية (الفيهلوية)، وعلى هذا النحو يجب أن تعتبر

(٢٩) M. Ullmann, «Ishāq Ibn Yaqdān und die Alchemie. Eine

Legende», *Der Islam*, vol. 55 (1978), pp. 101-210.

في إطار حركة الترجمة^(٣٠). ويبدو أنه لم تتم ترجمات مباشرة من اللغة السنسكريتية، أو، إذا كان ذلك قد تم، فقد اقتصر على نصوص فلكية وكان بعضها قد تُرجم، على ما يرى بنفري، في الهند وأفغانستان في الفترة السابقة للعباسيين^(٣١).

ولا ريب في أن الترجمات من السنسكريتية كانت كبيرة الأهمية بالنسبة إلى تطور الفلك في أيام الخلافة العباسية المبكرة فضلاً عن ذلك فإن ترجمة بعض هذه النصوص الفلكية إلى العربية في الفترة السابقة للعباسيين، كانت هامة من حيث إنها تسببت في وجود عدد كاف من علماء عالميين، على نحو ما أشرت إليهم (الفصل الأول/أولاً)، الذين أفيد من مواهبهم للقيام بخدمة حركة الترجمة التي أطلق العباسيون الأوائل عنانها^(٣٢).

٤ - الترجمات الفارسية

إن الترجمات من اليونانية إلى الفهلوية، أي الفارسية المتوسطة التي استعملها الساسانيون، ومن ثم من الفهلوية إلى العربية، كانت عاملاً أساسياً، ولو أنه لم ينل غالباً حقه من الاهتمام، لا من حيث نسبته إلى الترجمة اليونانية - العربية العباسية فحسب، بل من حيث ارتباطه بالأدب والثقافة العربيين على نحو عام. إن هذه الترجمات ذات سمات مختلفة، وقد نتج قيامها عن

(٣٠) انظر الملاحظات في: *Sergin, Geschichte der Arabischen Schriftmann*, vol. 3, pp. 187-202, vol. 5, pp. 191-202, vol. 6, pp. 116-121 and vol. 7, pp. 89-97, and Manfred Ullmann, *Die Mathematik im Islam* Handbuch der Orientalistik 1 Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6, Abdruck 1, Leiden E. J. Brill, (1970), pp. 102-107.

(٣١) D. Pingree «Astronomy and Astrology in India and Iran» *Jno*, vol. 54 (1963), pp. 229-246 and 242-243, and «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy» p. 37.

G. Endress, «Die Mühsame mit Ihrem Vordringen Nach Osten» (٣٢) Kontakte mit Einer Wissenschaftstradition Fanden, die West Statist als die Schulen der Seemannischen Hauptstadt vom Austausch mit Indien Gesteigert War» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: *Literaturwissenschaft* p. 415.

أحوال وبواحد تاريخية متباينة؛ فلا يمكن أن تصنف كلها مجتمعة في دفعة واحدة^(٣٣). إنه يحتم علينا أن نتخصص الفروق في ما بينها، ونفرد تلك التي تكون خصائصها أكثر ارتباطاً بموضوعنا.

ثمة، قبل كل شيء، ترجمات إلى الفهلوية لأعمال علمية، ومن المحتمل أن تكون ثمة أعمال فلسفية، قد تمت في الفترة السابقة للإسلام. ولعل اهتمام الساسانيين بالمعرفة اليونانية يعود إليها، ولو جزئياً، أيديولوجية رومانسية كانت ترى أن المعرفة جمعاء تعود جذورها إلى اله أفتا (*Avesta*) وهو كتاب الزرواسترية المقدس، وربما كان هذا هو الإطار الأفضل لفهم النشاطات في الترجمة التي بلغت الذروة في أيام كسرى الأول أنوشروان (حكم ٥٣١ - ٥٧٨م) (انظر الفصل الثاني). إن قصة استقبال أنوشروان للفلاسفة اليونان الذين فروا إليه بسبب الموقف المتعصب الذي مارسه يوستينيان معهم معروفة ولا حاجة إلى ترديدنا. فيما يشير أغانياس (Agathias) مؤرخ حكم يوستينيان أيضاً إلى الترجمات التي عهد إليه أنوشروان بها^(٣٤). وقد أكد البحث العلمي الحديث هذه الدعاوى بالنسبة إلى بعض الحقول مثل التنجيم^(٣٥) والزراعة^(٣٦)، أما مدى ما تدلن به المواد الفهلوية في

(٣٣) إن نظرة سريعة على هذه الترجمات ولما تمل تأريخاً من المعطية إلى العربية قام بدراسةها P. Kunitzsch, «Über das Frühstadium der Arabischen Auslegung Antiken Götter», *Sarabun*, vol. 26 (1975), pp. 275-282.

وقد درسها درساً واثماً لأهميتها

(٣٤) D. Agathias, *Agathias Myrran Historiarum Libri Quinque*, (Bibliotheca Patristica, Corpus Patrum Historiae Byzantinae v. 2 (Bibliotheca W. de Gruyter, 1967), p. 77, and J. F. Duménil, «Quelques aspects de la position de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IVe - VIIe siècles)», dans Pierre Gellius et Yves Jean Rieu, eds., *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves*, 2 tomes (Peeters: Société d'études médiévales, 1966), tome I, pp. 13-22.

Siegm., *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, pp. 66-68. (٣٥)

(٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٧-٣١٨

حقول أخرى إلى مصادر يونانية، فإن الأمر لا يزال بحاجة إلى البحث فيه^(٣٧). ولكن في ما يخص الفلسفة فإننا نعرف أن بولس الفارسي (Paul the Persian) أمدى أعمالاً في المنطق إلى كسرى الأول أنوشروان^(٣٨). إلى هنا فإن أحد الفلاسفة اليونان الذين راروا أنوشروان، وهو بريسبانوس لينس (Priscianus Lydus) وضع كتاباً استجابة لأستلكه الفلسفية عن عدد من القضايا في الطبيعة على ما نال به أرسطو، ونظرية النفس والقواهر المجردة (المتولوجيا) وعلم الحياة^(٣٩). ويبدو الاهتمام ذاته في الطبعية، وما إليها من موضوعات، على ما رأه أرسطو واضحاً في الكتاب الزرواستري المسمى دينكرد (Dinkard) الذي تم تأليفه أثناء حكمه (انظر النص في الفصل الثاني)، ولو أننا لا نفهم ما إذا كانت التصورس اليونانية بالذات قد ترجمت إلى الفهلوية. ولا تبدو أهمية هذه الترجمات الفهلوية في الوساطة التي يسترها بين الأصول اليونانية والترجمات العربية اللاحقة، بقدر ما كان عليه الأمر في أنها كانت نتيجة ثقافة محدّدة في الترجمة، وهي التي استمرت خلال الفترة العباسية المبكرة على ما سيبحث في الفصل الثاني.

(٣٧) انظر السنال الثالث الذي وضعه C. A. Nallino, «Tracce di Opere Greche Giunte Agli Arabi per Traslato Pehlevico» dans: Edouard Gezanville Brown, *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), pp. 345-363. Reprinted in: Maria Nallino, ed., *Racconti di Scritti edite e traditi* (Roma: Instituto per l'Oriente, 1946), vol. 6, pp. 215-303.

ومن أجل المصادر الفهلوية في حقول أخرى، انظر لفنت: Sezgin, *Ibid.*, vol. 6, p. 115.

ج ٥، ص ٢٠٣-٢١١ للملاحظات، ج ٢، ص ١٧٢-١٨٦ للطلب من المصدر

نفسه

D. Gutas, «Paul the Persian on the Classification of the Parts of (٣٨) Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad», *Der Islam*, vol. 60 (1983), pp. 238-259.

DUBOIS, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme (٣٩) dans l'empire persan sassanide (IVe - VIIe siècles)», p. 20.

كان من الطبيعي بعد الفتح العربي لقارص، أن يؤتمل في القيام بترجمات من الفارسية إلى العربية، على نحو ما حدث في حالة اليونانية. وفي واقع الحال فإن بعض الترجمات المبكرة من الفهلوية ساهمت بالفعل نفسه في تيسير العمل الإداري كذلك التي نُقلت عن اليونانية. وعلى نحو ما قام به موظفو الدولة في سورية وفلسطين، في الفترة الأموية، من ترجمة الجهاز الإداري من اليونانية إلى العربية، فإن نظراءهم في الساسان الشرقية من الدولة الإسلامية قاموا بالعمل نفسه بالنسبة إلى الفهلوية^(٤٠).

وثمة ترجمات أخرى من الفهلوية تعود إلى ما قبل المبشرين، لها طابع أدبي أو تاريخي نالت القسم الأكبر من العناية في البحث^(٤١). وقد خلق تعزب الدولة المتنامي وانتشار الإسلام بين السكان الناطقين بالفارسية أيضاً رغبة لترجمات للمصادر الفهلوية الأدبية والتاريخية. إن البواث الدقيقة لهذه الفعالية بين الفئات المختلفة بحاجة بعد إلى درس دقيق، ولو أننا نتبع على مثل هذه الرغبة عند فئة من أرفع الحماة المسلمين الذين عمل في خدمتهم رجال من مثل ابن المقفع. ويورد المسعودي، على

(٤٠) يحبرنا ابن السكيت في (الفهرست، ص ٢٤٧، ١٢ وما بعدها) عن هذه الترجمات على نحو ما يروي عن الترجمات اليونانية. وقد ناول على درس هذا الموضوع، M. Spreng «From Persian to Arabic» *The American Journal of Semitic Languages and Literature* vol. 56 (1939), pp. 175-224 and 325-336. vol. 57 (1940), pp. 302-305.

(٤١) من أجل مراجعة مستمرة لكنها ليست شاملة، انظر C. E. Bosworth, «The Persian Impact on Arabic Literature» in A. F. L. Beaton [et al.], eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983), pp. 483-496.

ومن أجل المصوّل على تقرير للمصنّ والإحاطة لترجمة من الفهلوية، وكذلك من أجل مدى احتفاء آثارها في الأدب العربي، انظر الدراسة لأحد كبار مثالي هذه الترجمات، M. Zakari, «Ah Ibn Ubayh al-Ruhani: A Forgotten Belittener» (schib) and *Pahlavi Translator» Oriens*, vol. 34 (1994), pp. 76-102 and 89 ff.

سبيل المثال، كتباً في التاريخ للإبائرة الساسانيين وسياستهم قد
ترجم إلى العربية للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك في سنة
١١٣هـ/٧٣١م^(١٢)

وثمة مجموعة من النصوص، التي تختلف عن المجموعتين
الاثنتين السابقتين ذكرهما، تعني على نحو مباشر. إنها تختلف لأن
رعايتها جازوا من جماعات أو أفراد من الفرس الذين كان لهم
برنامج اجتماعي وأيديولوجي، وكان ظهورهم أثناء الثورة العباسية
(١٠٢ - ١٣٧ هـ/ ٧٢٠ - ٧٥٤م) على وجه الدقة، ومن ثم فإنها
[مجموعة النصوص] تختلف، بما لا يقبل الشك، عن سواها من
الترجمات الفارسية - العربية التي كان الباحث عليها اعتمادات ثقافية
أو متطلبات إدارية. إن هذه النصوص، التي يمكن أن تعد ناقلة
لأيديولوجية ررواسترية ساسانية، وعلى هذا فإنها تحسب إلى جانب
الصفحة نفس المترجم من اليونانية إلى الفهلوية في العهد الساساني،
وكانت أصلاً ذات طبيعة تنجيية، وكانت تعني، على نحو خاص،
بالتنجيم السياسي أو التاريخ التنجيي. وهذه الترجمات تبدو وكأنها
موجهة إلى كلا الفريقين فرس معززين، الذين كانت المعرفة
بالفهلوية تضاعفت في ما بينهم على نحو سريع بعد الفتح
الإسلامي لقارس في أواسط القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي،
والى العرب الذين تعلموا الطابع الفارسي. وتبدو هذه الترجمات كأنها
ذات صلة بالدعوة العباسية في طورها الأولي وأنها قامت بدور أساسي
في الحملات الدعائية لتلك الجماعات التي كانت تحكمها الرعية في
المعركة إلى الماضي الساساني. ويبدو أثرها على أوضح ما يكون في
حكم المنصور (حكم ١٣٦ - ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ - ٧٧٥م) الذي هو
موضوع الفصل التالي.

(١٢) إير الحس علي بن الحسين السمودي، كتاب التنبيه والإعذار، تحقيق
سبحان حاد، درغوه للثقافة، مطبعة بريال، ١٩٨٣، ص ١٠٦

الفصل الثاني

المنصور:

الأيدولوجية الإمبراطورية العباسية المبكرة وحركة الترجمة

مقدمة

إن السياسات التي اتبناها الخلفاء العباسيون الأوائل، ولا سيما المنصور (حكم ١٣٦ - ١٥٨ هـ/ ٧٥١ - ٧٧٥ م) وابنه المهدي (حكم ١٥٨ - ١٦٩ هـ/ ٧٧٥ - ٧٨٥ م)، لها أهمية بالغة في البحث عن جلور حركة الترجمة اليونانية - العربية فيما اللذان اختلًا لها سبيلها السوي، إذ لم يكن للنشاطات المختلفة في الترجمة، أيام الأمويين الذين سبقوهم (على ما جاء في الفصل الأول)، هذا الدور الاجتماعي البارز الذي قامت به الحركة التي دلع العباسيون بها في هذه الوجهة. وفي محاولة تقوم بها لفهم الباحث لهم على ذلك، نرى أنه من الضرورة بمكان أن نتفحص الدور الذي كان للأيدولوجية الإمبراطورية للإدارة العباسية المبكرة، أو، على وجه أدنى إلى الغقة، الدور الذي قام به العامل الساساني الرواستري في تكوين هذه الأيدولوجية

إنه من المفروض أن يتذكر المرء أن تولي الأسرة العباسية

السلطة جاء نتيجة حرب أهلية بين فئات متنافسة من أسرة النبي ﷺ، وهو الأمر الذي يُشار إليه عادة باسم الثورة العباسية ومن الواضح أن المهمة التي واجهها الحكام العباسيون الأَوَّل، والتي تولَّى أمرها المنصور بفعالية، كانت مردودة الماية في محاولة التوفيق لا بين الفرقاء المتنافسين فحسب، بل حتى بين الفئات ذات المطامح المتباينة التي ساهمت في الثورة تأييداً للدعوة العباسية، ولكل منها غاية خاصة ترمي إليها. وكان من الضروري أن يتم هذا التوفيق على كلا المستويين السياسي والأيدولوجي. إن البحث التاريخي الهام الذي تم القيام به من الثورة العباسية قد أظهر، إلى درجة مقننة، أن النجاح الذي أحرزَه المنصور وخلفاؤه في الحفاظ على وحدة الدولة الجديدة كان يرتكز على قدرتهم على خلق تحالفات سياسية مع الفئات الحزبية الكبرى وإلى إقصائها أن مصالحها تعتمد على ديمومة الدولة العباسية، وأن العناصر التي نعتت بالهامشية أو المنتزقة لا علاقة لها بالوضع السياسي، وأنها أيديولوجياً موضع خزي^(١). على أنه، إلى جانب هذه التسوية السياسية، كان على المنصور وخلفائه أن يُشَرِّعُوا الأسرة العباسية في أعيان الأحزاب المختلفة، ومن ثم فقد ترتب عليهم أن يتخللوا جانب الحذر في استرضائهم السياسية. وفي هذه الحالة فإن الفئة التي كان الأمر يتطلب استرضاءها على خير وجه هي تلك التي كانت نتيجة التحالف الذي كان العمود الأكبر في إيصال العباسيين إلى السلطة، وهو الذي يطلق عليه الحزب «الفارسي». وكان هذا يشمل أساساً القبائل العربية التي كانت قد انتقلت إلى خراسان مع الفتوح المبكرة والذين انتهى الأمر بهم إلى نوع من التماثل مع السكان المحليين والعرب المغربيين والأرمن الذين عاشوا في

(١) انظر هذه التطورات بعد الثورة العباسية، انظر Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp 73 ff.

الامبراطورية الساسانية قبل الإسلام، والفرس الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام، وثمة الفرس الزرواستريون - الذين كانوا في أيام المنصور غالبية الفرس، الذين أرغموا في نهاية المطاف على أن يقبلوا بأن الفتوح العربية لا عودة عنها

اتضح الآن على نحو متزايد أن السبيل الذي لجأ إليه الحلفاء العباسيون الأوائل له «شغف» حكم سلالتهم في أعين جميع الأحزاب في دولتهم كان عن طريق توصيح أيديولوجيتهم الامبراطورية بحيث تشمل عموم الفريق الفارسي. وقد تم هذا عن سبيل نشر الرأي القائل بأن الأسرة العباسية فضلاً عن أنها متحدرة من الأسرة النبوية، ومن ثم فهي ترضي متطلبات المسلمين، السنيين منهم والشيعة على السواء، فهي في الوقت ذاته خليفة الأمر الامبراطورية في العراق وإيران من البابليين إلى الساسانيين. وهم أسلافها الأقربون. وعلى هذا الأساس تمكن العباسيون من دمج الثقافة التي كانت سائدة في البلاد الواقعة شرقي العراق، مع المجري الرئيسي للثقافة العباسية. كان المنصور هو مهندس هذه السياسة

أولاً: المنصور وجذور حركة الترجمة اليونانية - العربية

إن المنصور يأتي بقداد والخليفة العباسي الثاني والمؤسس الحقيقي للدولة العباسية والمخطط لسياساتها التي ضمنت لها عمراً مديداً، يمزو إليه المؤلفون العرب، على نحو عام، أنه هو الذي بدأت حركة الترجمة على يديه وأنه هو الذي رعاها. هذه الحقيقة لا تلقى قبولاً عاماً في الأدبيات الثانوية (إذ إن المأمون هو الذي يحتل مركز الصدارة في هذا الأمر) لكنها لا تقبل الجدال.

بداءة عندنا شهادة واضحة رؤدنا بها مؤرخان مستقلان وهما

من بين مصادرنا الأولية للثقافة العباسية المبكرة أولهما المؤرخ
المسموعي (ت ٣٤٦ هـ/٩٥٦م) الذي ينقل إلينا حديثاً جرى بين
رجل متحذر من صلب المتصور وهو الحليفة القاهر (حكم ٣٢٠
- ٣٢٢ هـ/٩٣٢ - ٩٣٤م) وسؤرخ معين أو راوٍ للحديث
(الأخباري) يدعى محمد بن علي المهدي الخراساني الأخباري.
وجاء في مقدمة للحديث الكامل الذي طلب القاهر فيه خبراً
صريحاً عن أسلافه مع الوعد بأن ذلك لن يؤدي به إلى حلق
الحليفة، وشدد علي أن الأخباري لن يصيبه أي عقاب فيما لو
روى عن الخلفاء العباسيين السابقين أحداثاً قد تعرضها الحشمة
أو قد تتنالى مع اللياقة^(٧). ويستمر الأخباري في روايته ليقول
عن المتصور ما يلي

«كان أول خليفة قُرب المنجمين وعمل بأحكام النجوم، وكان
معه نُوَيْخَتُ المجوسي المنجم، وأسلم على يديه، وهو أبو هؤلاء
التَّوَيْخَتِيَّةِ وإبراهيم الفُراي المنجم صاحب القصيدة في النجوم
وعبر ذلك من علوم النجوم وهيأت الفلك^(٨)، وعلي بن عيسى
الأسفهلاني المنجم^(٩)؛ وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة
العجمية إلى العربية، منها كتاب كليفة ودمعة وكتاب السُّنْدَهَنْد^(١٠)،

(٧) لسلاحيباري، انظر Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2nd rev. ed. (London: E. J. Brill, 1968), pp. 58-59.

لقد عاش في ٣٣٣ هـ/٩٤٥م، وذلك بحسب: أبو الحسن علي بن الحسين
المسموعي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مقبر شارل بلا (بيروت: دار البناية،
١٩٦٦ - ١٩٧٩)، الجزء ٣، ٣٤٥٨، والتممة في الفترة ٣١٤٤

Fuat Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schriftman* 9 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 6, pp. 122-126.

D. Pingree, «The 'أخبار' of al-Fazari», *Fragments of the Works of al-Fazari*, *Journal of Near Eastern Studies* vol. 29 (1970).

(١٠) انظر: Sezgin, *Ibid.*, vol. 6, pp. 143-144, and P. Rasmussen, «As-Sunḍah and al-Rasam'at on Scientific Program», *Oriens*, vol. 9 (1950), p. 563.

(١١) ترجمة إلى السُّنْدَهَنْد (ت ١٢٢٩ هـ/١٨١٨م) والفراري

وترجمت له كتب أرسطو من المصطلحات وغيرها، وتُرجم له كتاب المجسطي لبطلميموس وكتاب إقليدس وكتاب الأرنسطيقي [يقوماحوس الجيرارالي] (Nicomachus of Gerasa)^(٦) وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية والمهلوية والفارسية والسريانية، وأخرجت إلى الناس، فنظروا فيها وتلقوا إلى علمها^(٧)

والرواية الثانية أوردتها الموزخ الأندلسي صاعد (ت ٤٦٣ هـ/ ١٠٧٠م)، فإنه بعد أن أشار إلى منجزات الأمم القديمة في مختلف العلوم يتحدث عن تطورها عند العرب

«وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا في لغتها ومعرفه أحكام شريعتها حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موحودة عند أفراد من العرب غير متكثرة عند جماهيرهم لحاجة الناس طرأ إليها، ولما كان عندهم من الأثر عن النبي ﷺ في البحث عليها حيث يقول: يا عباد الله تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، إلا ولحداً هو الهرم

«فكان من الأطباء على عهد النبي ﷺ من العرب الحرث بن كلبه الشقفي، كان قد تعلم الطب بفارس واليمن وكان يفسر العرب، ويقي إلى أيام معاوية بن أبي سفيان. وكان منهم ابن أبي رزمة التميمي وهو الذي قال: رأيت بين كوفي النبي ﷺ خاتم النبوة فقلت له: إني طبيب دعني أعالجه فقال: أنت رفيق والطبيب الله. وكان منهم ابن الحبر وهو الكنتاني طبيب ماهر كان في أيام عمر بن

(٦) وهذه الترجمة القديمة من السريانية التي قام بها حبيب بن يونس يظهر من الحسين دي الجيبي

(٧) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، القرا ٤٤٦

عبد العزيز، وكان يبحث إليه بمائه إذا مرض. وكان مهم حالد ابن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، كان بصيراً بالطب والكيمياء، وله في الكيمياء رسائل وأشعار بارعة دالة على معرفته وبراعته فيها^(٨).

فضلاً عن مئتين المصدرين نمة إشارات جانبية متعددة إلى رعاية المنصور للترجمة. فإن ابن أبي أصيبعة يروي أن المنصور عهد إلى طيِّبه جرجيس بن بُخَيْرِش بترجمة عدد من الأهل من اليونانية^(٩). ويقول ابن النديم إن «أشياء من الكتب القديمة نقلها اليُحْزُونُ»^(١٠). وقد أهداه ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/١٤٠٦م) القول بأن المنصور كان يخصص ترجمة أصول إقليدس برعاية خاصة.

... حتى إذا تبيّح السلطان والدولة وأخذوا [المسلمون] من الحضارة بالحط الذي لم يكن لغريم من الأمم، وتفتنوا في الصنائع والعلوم، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم المحكمة بما سمعوا من الأساقفة والأوقسة [القسيسين أو القسس] المعاهدين، بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها، فبعث أبو جعفر المنصور [حكم ١٣٦ - ١٥٨ هـ/٧٥٤ - ٧٧٥م] إلى ملك

(٨) أبو الياسم صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحرير لؤيس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٧-٤٨.

(٩) أبو الياسم أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، حيون الأقباء في طبقات الأطباء، تصحيح إدريز القيس بن الطحان، تحرير أومست مولو، ٢ مج (القاهرة: المطبعة الزكية، ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)، ج ١، ص ١١٢-١١٧.

(١٠) أبو العرج محمد بن إسحق بن النعمان، الفهرست = *Kirah al-Fihrist*، تحرير غوستاف مولو، ٢ ج (ليريج: بوزل، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٤٤،٣ ابن أبي أصيبعة، المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٠٥،٩، و D M Dunlop, «The Translations of al-Biruni and Yahya (Yuhannan) b. al-Batriq», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1959), pp 140-150.

الروم أن يبحث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبحث إليه بكتاب
إقليدس وبعض كتب الطبيعيات..

والكتاب المترجم لليونانيين في هذه الساعة كتاب إقليدس
ويسمى كتاب الأصول والأركان وهو أبسط ما وضع فيها
للمتعلمين، وأول ما ترجم من كتب اليونانيين في المئة أيام أبي
جعفر المنصور^(١١)

حتى ولو كانت الفناصيل الدقيقة الواردة في بعض هذه
الروايات مدعاة للسؤال، فإن فيها ما يكفي مما يمكن التحقق منه
على نحو مستقل؛ هذا، فضلاً عن الإجماع اللافت للنظر في
المصادر في إيلاء الفضل للمنصور في البدء بحركة الترجمة، يجعل
منها رواية تاريخية حرة بالاهتمام الجدي

والباحثون المحدثون مجمعون أيضاً على أن المنصور كان
يتصف بالحكمة والحس السياسي؛ فعلى سبيل المثال يقرر محمد
عبد الحي شهبان، «من المؤكد أن أبا جعفر [المنصور] تجلت
عبقريته في التخطيط المستقبلي، الأمر الذي كان الصفة العامة
للأعم من أعماله»؛ فيما يختم هيو كندي (Hugh Kennedy) مقالته
الموثوق بها في الطبعة الثانية من المحللة الإسلامية
«*Encyclopaedia of Islam*» عن المنصور بقوله «كان عبقري
السياسة وكان يباشر الوصول إلى أهدافه بملء هزم وطيد، إلا

Abu Zayd Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Khaldun, *The* (١١)
Maqaddimah: An Introduction to History (translated by Franz Rosenthal, 2nd ed
Princeton, NJ Bollingen, 1967), vol. 3, pp. 115 and 130, and

أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ٢ (بيروت دار
الكتاب اللبناني، ١٩٩١)، ص ٩٧ - ٩٠٢

أنه ترافقه حصافته. وقد وصفت المصادر والمراجع المنصور بأنه كان يباشر جميع شؤون الحكم شخصياً، سواء في ذلك الأمور الإدارية والحربية والاقتصادية أو، على نحو ما حدث في حالة بناء بغداد، الأمور الطبوغرافية والمعمارية. ومن الجهة الأخرى فإنه، على ما كان يتمتع به من ذكاء طبيعي، وما يعني به من الثقافة، وعلى أنه عظيم مصنف، فإنه لم يكن دارساً بالمعنى التقليدي^(١٦). ومع أن الحال هو على ما فكرنا، فإن رعايته لحركة الترجمة وهي كبيرة الأهمية لإدارة الإمبراطورية على أسس ثقافية وأيديولوجية، لم يكن لها أن تتم مصادفة أو عشوائياً. إذًا فإن السؤال هو لماذا تبني المنصور مثل هذه السياسة؟ وماذا كانت دوافعه لذلك؟

إن مما يلفت النظر بشكل واضح في هذه الروايات حول

M. A. Shaban *Islamic History: A New Interpretation* (Cambridge, 1976), part 2, p. 8.
MA. Cambridge University Press, 1976), part 2, p. 8.

وعد يسمى H. Kennedy المادة من عمل سابق له بعنوان: *الحياة العلمية*
The Encyclopedia of Islam (The Early Abbasid Caliphate)، في: 9،
vol. 6, p. 428b.

ولا يشير أي من هذين المرحلين إلى دور المنصور في توطيد حركة الترجمة إلا
أتم الوصف للمنصور بين أيدينا هو الذي وصفه تولدك في: "Der Chalif Mansur"
in Theodor Nöldeke, *Orientalische Studien* (Berlin: [n. pl.], 1892), pp. 111-151

ولقد تمت ترجمته مع إضافة النظر من قبل المؤلف على يد
I. S. Black ونشرت أيضاً سنة 1892 في: "Caliph Mansur" in Theodor Nöldeke, *Sketches*
from *Eastern History*, translated by I. S. Black (London: [n. pl.], 1892), pp. 109-145.

ولقد أتممت دار طباط في بيروت طباعته في سنة 1913 يقول تولدك: "إن نظام
الحكم بكامله [عند المنصور]... كان شخصياً إلى أقصى الحدود، وبشيرة، ولكن في
جملة وأبعاد، أنه هو الذي كان أول من عمل على ترجمة أعمال يونانية علمية
إلى العربية"، من 131 و 135 من الترجمة الانكليزية. وقد اعترف سرفس مؤطراً
بالتقول الصريح بأهمية المنصور في البدء بحركة الترجمة، ولكن مع الاحتراز أن ذلك
ورد في نطاق البحث في التتبع: "في زمن حكم المنصور (132/م - 168هـ/)
1775م) بدأت موجة الترجمة المعمولة. انظر: "Stein, *Geschichte des Arabischen*
Stein, vol. 7, p. 10.

اندفاع المنصور إلى تشجيع العلوم والترجمة الدور البارز الذي يبدو بامتثاله واعتقاده بالتنجيم إن هذه الحقيقة تزيدنا، على نحو مستقل، مصادر أخرى؛ ويكتفي هنا أن نشير إلى أحداث معروفة جيداً. اختار المنصور ٣ جمادى الأولى ١٤٥ هـ / ٣٠ تموز (يوليو) ٧٦٢م لوضع أسس بغداد وفقاً لاقتراح منجم بلاءه تُوْنُخْت وزملائه (ما شاء الله والفرازي وعمر الطبري)؛ وقد أتاه تُوْنُخْت نفسه بشورة قريه العلوي إبراهيم بن عبد الله عليه (١٤٥ هـ / ٧٦٢ - ٣م)، ولما أدى أمر فريضة حج إلى مكة (١٥٨ هـ / ٧٧٥م) رافقه فيها، فضلاً عن طبيب بلاءه، أبو سهل، ابن تُوْنُخْت، الذي خلف أباه في منصب منجم البلاء^(١٣). وهنا نرى أن التنجيم بدأ تدريجياً في الحياة العامة للحكام العرب بسبب التمزج التدريجي للمعتقدات الثقافية الساسانية. ليس ثمة ما يدل على وجود التنجيم في المجتمع العربي لا فيما قبل الإسلام ولا في أيام الإسلام المبكرة؛ ومع أنه ثمة بعض إشارات على أن بلاء الخلفاء الأمويين المتأخرين عرف التنجيم، إلا أن سيطرته تَمَّت في حكم المنصور فقط. وعلى العكس من ذلك، فقد كان للتنجيم سيطرة في القرن الأخير من الحكم الساساني وبين المتحدرين من الساسانيين الأواخر في المجتمعات الإسلامية؛ ولم يحط العمل بالتنجيم بالمعنى الكبير في تلك الأوساط على نوعيه العلمي والشعبي فحسب، بل إنه ساع تطرئهم إلى العالم بكليةها^(١٤).

لم يكن للانتصار العباسي على الأمويين في ١٣٢ هـ / ٧٥٠م

(١٣) انظر من المصادر حول هذه الروايات، انظر D. Pingree «The Fragments of the Works of al-Fazari» p. 104, and «Abu Saïd b. Nawbakht» in: Ehsan Yarshater, ed., *Encyclopaedia Iranica*, 8 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 1, p. 369.

(١٤) انظر: إبراهيم، انظر: E. Venna Vaghi, «Islamism b. Abd-Allah» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, pp. 983-985, and Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, pp. 66-70.

(١٥) انظر المناقشات حول التنجيم العربي المبكر في: Manfred Ullmann, *Die*

غنى عن سكان فارس، وبخاصة أولئك الذين كانوا يقطنون خُرَاسان (في شمال شرق إيران وآسيا الوسطى) وكان هؤلاء، يشعرون، على نحو ما ذكر قبلاً، العرب المسلمين الذين كانوا قد استقروا في تلك المنطقة على الأقل لجلب خُلُقٍ والذين قد «تمزجوا» إما عن طريق الرواح أو التقبل الثقافي، والفرس المنحرفين الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام، والفرس الذين ظلموا من أتباع الزرواسترية وأنتم من خلفيات أخرى، مثل الناطقيين بالأرامية من المسيحيين واليهود، الذين كانوا مواطنين أصليين في البلاد التي كانت من قبل تحت حكم الإمبراطورية الساسانية. وقد استمرت عناصر قوية من الثقافة الساسانية تشمل الديني والعلماني منها، حية بين هؤلاء السكان وإن على درجات متفاوتة، وقد احتلت النخبة منها مناصب مهمة في الإدارة العباسية - وخير ما يمثل هذا هو الوضع المتميز للأسرة البرمكية في شؤون السياسة العباسية المبكرة (١٣٢ - ١٨٨هـ/ ٧٥٠ - ٨٠٣م) وأسرة بُخْتِشِشُوع في الطب. وقد شملت هذه الثقافة الساسانية، التي كانت هذه النخبة تختزنها، عنصرين تبين أنه كان لهما أهمية ممتازة في مذهب العون للمصور في توطيد القصة العباسية الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية والتجنب السياسي. وإذا اتحدوا، الواحد منهما بالآخر، فقد كنزنا حمر الزاوية في أيديولوجية المنصور للأسرة العباسية.

ثانياً. استمرار الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية للساسانيين

إن انتقال عاصمة الخلافة إلى العراق، وفي النهاية إلى بغداد، بعد تسلم العباسيين السلطة، أدى إلى قيام الحياة العباسية

¹ = *Norden und Geheimwissenschaft des Islams. Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Die Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6. Abschnitt 2 (Lebanon. 2 J Brill, 1972), pp. 273-277 and 296-297*

Saggin, *Ibid.*, vol. 7, pp. 7-14.

وللإشارة إلى التجنب السياسي، انظر

في وسط سكان ناطقين بالمارسية. ومن ثم فقد كان من الطبيعي أن يكون لتاريخ هذه الشعوب وثقافتها دور في تحديد الثقافة المباسية الجديدة التي كانت في سبيل التكوّن. إنه من الأهمية بمكان أن نحدد وضع هؤلاء السكان بالنسبة إلى العلم اليوناني الكلاسيكي.

كانت الإمبراطورية الساسانية في فارس (٢٢٦ - ٦٤٢م) مع الرواسترية دينها الرسمي تعتبر نفسها وريثة الإمبراطورية الأخمينية الموعلة في القدم وصاحبة حضارة لا يشقّ لها عيار. وقد صاغت لنفسها أيديولوجية وثقافة تمكسان هذه الصورة - الخاصة وتنميتها. وقد جهدت سلسلة من الأباطرة الساسانيين في جمع هذه السجلات التاريخية والدينية التي خلفتها هذه الحضارة وتقيدها وتدوينها. سقطت الإمبراطورية في أيدي العرب المسلمين بعد أقل من نصف قرن من وفاة واحد من أبرز الأباطرة كسرى الأول (Chores I) (أنوشروان - الذي حكم ٥٣١ - ٥٧٨م) والذي كان يحسب إجماع الروايات، المسؤول عن إبعاد الساحة النهائية لهذه الصورة اللدانية التي تحدّثت إلينا وإلى ذلك فقد حوى هذا الكثر للحضارة الزرواسترية والمارسية سجلاً عن انتقال المعرفة والعلوم في فارس من أقدم الأزمنة حتى حكم كسرى الأول.

وهذا السجل موجود في صيغتين، في ما يمكن اعتباره الصيغة الأصلية بالفهلوية (الفارسية المتوسطة)، وفي صيغ مختلفة بالعربية، وقد كان انتشاره واسعاً منذ الثورة المباسية. وقد أثبت في ما يلي النسخ الثلاث على أساس تعاقبها الزمني وهي التي لها صلة مباشرة بموضوعنا. الأولى هي النسخة الأصلية التي صُنفت أثناء حكم أنوشروان بالذات، ودوّنت بالفهلوية في الـ *دينكرد* (Dinkard) وهو الكتاب الزرواستري، فيما من المحتمل إلى درجة كبيرة أن تكون الانتان الأخريتان أقدم النسخ العربية

التي هي في حوزتنا وتعود إلى النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي والعقود المقتبسة من الـ دينكورد، الكتاب الرابع، نصها كالأتي في سبيل تيسير العودة إلى الأصل فقد أعطيت للفقرات التي تعالج الموضوع نفسه في النسخ الثلاث الرقم ذاته^(١٥).

أ - من الدينكورد (Dēnkard) الزرواستري، الكتاب الرابع

[١] أمر دارا ابن دارا [فاريوس الثالث كودومانوس (Darius III Codomanus، حكم ٣٣٦ - ٣٣١ ق م.] أن تُحفظ نسختان

M. Shaki, «The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures», *Archiv Orientalni*, vol. 49 (1981), pp. 114-125

R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Putnam History of Religions (New York: G. P. Putnam's Sons, 1961), pp. 175-177

R. C. Zaehner, *Zoroaster*, (وقد أجري عليه بعض المراجعة بالنسبة إلى ترجمته الأقدم في "Zoroastrian Dilemma" (Oxford: Clarendon Press, 1955), pp. 7-9

وقد سم تسميات. قام بها H. S. Nyberg و M. Boyce، والذي تم بتبليغه هو نهجته أسماء الأعلام لأسماء قباطرة العرس على أساس ما ورد في المصادر العربية بعدد الاسموية والتعريف. والإضافات التصرية جاءت في عناصر مرعة [] إد الدينكورد (Dēnkard) على النحو الذي مرله، يعود في تاريخه إلى القرن الثالث الهجري/الثامن الميلادي، مع أن الفترة المقتبسة هنا معاصرة لأيام كسرى الأول [قوشروان (انظر الفقرة ٨) إن المارثين مجمعون على أن هذا هو صحيح أصلاً، مع أن بعض التفاصيل لما ورد في الدينكورد (Dēnkard) قد تكون إضافات متأخرة. انظر التحليل المفصل لتطور انتقال رواية التقليد الديني الزرواستري بقلم E. W. Baly, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Rastambai Katsak Lectures (Oxford: Clarendon Press, 1943), chap. 5 (Parvadi), pp. 149-176 and 153 ff

وعلى كل فإن نقل قوشروان العناصر التالية عن اليونانية ثابت على نحو مستقل من خلال تصورات أخرى، مثل كتابه Kārnāmalī، المعطوفة في ترجمة عربية في كتاب. أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه: تحارب الأمم، تقديم ليرني كيهاني (بيد مطبعة بريل، لندن، ١٩٠٩-١٩١٧)، ج ١، ص ١٨٧-٢٠٧

مكتوثان من الأفستا (*Avesta*) المصنوعان الرواشرية المقدمة بالعمة الأفستانية (لغة إيران القديمة) (المتروجم) ومن زُئِد (*Zand*) (الترجمة المهلوية للأفستا وشروحها) ومن المزكذ على نحو ما أن زرواستر (زرداشت) تلقاها من أرْمَزْد (*Ohrmazd*) [إله الخير] تحفظ واحدة من النسختين في دار الخزانة الملكية، وثانية في قلعة الوثائق

[٢] أمر فلورغابيس [الأول (٩)، حكم حول ٥١ إلى حول ٨٠] الأرواسي^(١٦) أن يُبحث بمذكرة إلى الولايات [تنبيهها فيها] إلى وجوب أن تحفظ [كل] ولاية يكل ما استمر وجوده من الأفستا والزُئِد حالياً من الشواش، ومثل ذلك يجري على كل تعليم نابع منها، وهي التي انتشرت في أرجاء مملكة إيران بسبب الدمار والتمرد الذي أحدثه الإسكندر [الكبير]، والسلب والتهب على أيدي المكدونيين، وظلت مع تلك موثوقاً بها سواء كانت مدونة أو أنها مروية مشافهة

[٦] صاحب الجلالة أردشير [الأول حكم ٢٢٦ - ٢٤١م]، ملك الملوك، ابن يَك، مستوحياً حكم تَنَسَار (Tansar) الصائب، أمر بأن تحمل جميع التعاليم المعروفة إلى البلاط...

[٧] شابور [الأول حكم ٢٤١ - ٢٧١م] ملك الملوك، ابن أردشير جمع في ما بعد الكتابات غير الدينية - في الطب والملك والحركة والفرم والقضاء والمادة والحدوث والسيروية والفساد والتحول والمنطق وسواها من الصناعات والحيل التي بشرت عبر الهد والإمبراطورية البيزنطية ومسوى ذلك من الأقطار، وقازنها

(١٦) انظر مجلة Boyce في: Yervham, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, p. 541 b.

وملك من «الأرواسي» في المصدر نفسه

بالأفشتا وأمر بأن تُهَيَّأ نسخة من هذه [الكتابات] التي لا غبار عليها، وأن تُرَدَّع في دار الخزينة الملكية وَوَضَعَ جميع ما حُسِّمَ من هذه [التعاليم] الطاهرة إلى النهاية المزدكية، موضع دراسة متأنية...

[٨] إن صاحب الجلالة حالياً، كسرى [كسرى الأول أنوشروان، حكم من ٥٣١ م - ٥٧٨ م] ملك الملوك... أعلن «أنا اخترنا بالحق مالدس المردكي، وعلى الحكماء أن ينشروا هذا في العالم عن طريق الجدول... إن المملكة الإيرانية سارت على الحظي التي رسمتها التعاليم الدينية المزدكية وهو تاليف للحكمة المتراكمة للمساكين منا... إنا نوصم أن جميع الموبدان (رجال الدين) يترتب عليهم أن يبدؤوا النظر في الأفشتا والرُند بحرارة وروح دائم التحديد ومن ثم يثرون حكمة سكان المملكة بتتبع ما يحققونه... ولما كان أساس المعرفة بأجمعها تعليم الدين... يتحتم على كل من يجيد الكلام أن يقدم [معرفة] إلى الناس في العالم بأجمعه... وعندنا يجب أن نعتبر أقواله تفسيراً للأفشتا، ولو أنه لم يوح له بذلك من الأفشتا».

والنص الثاني، والمرجع أنه الأول الذي تُوِّج بالعربية، يظهر في مقدمة لترجمة عربية لكتاب بالمهلوية قصد منه أن يحتوي كتاباً في الشجيم مكوناً من خمسة أقسام، من وضع زرواستر، وهو كتاب الموالهد. إن المحتوى السياسي والثقافي لهذه الترجمة، التي تمت حول ١٣٣ هـ/ ٧٥٠ م، مستجيب بشي. من الاختصار في ما بعد (انظر الفصل الخامس). أما النص نفسه فهو كالآتي^(١٧)

(١٧) إن النص المردى إلى زرواستر، ترجمه عناوين مطابقة، انظر وصف محرابه
Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums vol 7, والمعلومات الموجودة في
pp. 85 - 86

ب - من كتاب المواليذ المنسوب إلى زرواستر

هذا كتاب قام بترجمته ماهانكرد (Mahanikard)، إنه هو الذي ترجم كتب زرواستر الملكية [أي سعيد بن غفرسان - غيره، المشار إليه في ما بعد] في أيام أبي مسلم [الغفرساني، ١٢٩ - ١٣٧ هـ/ ٧٤٦ - ٧٥٥ م] صاحب السلطان.

(٢) قال [أي ماهانكرد]^(١٨)

«ترجمت هذا الكتاب من بين كتب زرواستر... ولم يعرف أي منها... الذي يحتوي على العلوم الفلسفية... ذلك بأنه لما احتل الاسكندر مملكة الملك دارا [داريوس] أمر بها ترجمت كلها إلى اللغة اليونانية. ثم أحرق النسخ الأصلية التي كانت محفوظة في محازن الكتوز الخاصة بدارا، وقتل كل من حُبل إليه أنه يخفي أيًا منها. عدا أن بعض كتب قد أنقذت عبر حماية من أولئك الذين أنقذوها. وكل من قدر على ذلك نجا من الاسكندر بالفرار إلى جزر البحار وقسم الجبال. ومن ثم لما عادوا إلى منازلهم، بعد وفاة الاسكندر، دونوا تلك الأجزاء التي كانوا قد أودعوها الذاكرة.

^(١٨) إنه يستدل إلى درجة كبيرة من العمل التجسسي لدوروثيوس الحيداني D. Pingree, «Māhānīkard: Some Sassanid and Sasanian Sources», in: George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 7.

إلى النص المنقح. تحت هو من الترجمة الإنكليزية لجزء من مقدمة مخطوطة استنبولية (Nureosmaniyeh 2400) في: Salim M. Adam, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (London: E. J. Brill, 1964), pp. 77-78.

وترجمة أثنان لا تومي بالثقة ويبدو أن لها بعض التناقضات، لكن لنا لم نطلع على المخطوطة ومن ثم فلا يمكننا تبسيط الترجمة، وقد وضعت المواصل بين الفقرات.

(١٨) لا يتضح من الصيغة القوية التي يستعملها أثنان في ما إذا ما كان ملحقاً بـ أو سعيد هو المقصود، مع أنه يبدو من سياق الكلام أن المقصود هو الأول. من أجل الإطلاع على الشكوك المذكورة، انظر: Sargis, *Ibid.*, vol. 7, pp. 83 and 100.

إلا أن ما دَوَّنوه من الذَّاكرة كان جزئيات متفرقة. إن الكثير من قد
قد والقيل بقي.

ومن ثَمَّ فإن ماهاثَكُرد ترجم ما كان قد سلم حتى زمنه = أي
لما انتقل حكم الفرس إلى العرب. والترجمات التي قام بها من
اللغة المدوَّنة بالحط الأتستاني^(١٩) إلى اللغة الفارسية [الحديثة]
الدائرة (dāri) ويعد ذلك نقلها محمد بن خراسان - خُزّه إلى العربية
كي يحال دون هذا العلم والسقوط في زاوية النسيان، وأن لا
تسحي آثاره بالمرّة..

وقد ترجمها ماهاثَكُرد للمريزيان ماهوي بن ماهاماهيد
(Māhūyeh ibn Māhānāhid) ولما رأى سُناش الإسهباد (Sunnāsh
the Isphābid) أن لغة الفرس تحلى القوم عن استعمالها، وأن لغة
العرب تقدمت سواها من اللغات... تمنى لو أن هذا السَّرَّ (أي
سَرَّ الفلك) يمكن أن يُتسر بالعربية من أجل تيسير معرفته...
وهذان الكتابان^(٢٠) كان معنى بهما القائمون على حراسة الكنوز
وكانا يقرآن في دين - نله [كتاب الدين]

والنسخة الثالثة التي وصلتنا هي من قلم أبي سهل بن
مويخت، الذي مرّ بنا حبره، وهو ابن متجم المنصور وخلق أبيه في
ذلك المنصب، والذي صحب المنصور في حجه الأخيرة. إنه يدخل
النسخة المتعلقة بالتاريخ الرواستري لانتقال العلوم في عمله كتاب
النهمطان على المواليد (Book of Nahmutan on the Nahruties)
وهو كتاب في التاريخ التجمي. ويبدو أن القطعة التي نقلها أبو
سهل كأنها نقلت عن مصدر فهلوي مماثل للهنكرد؛ فأسلوبه

(١٩) «دين دهر» وهو خط فني يستخدم للأبجدية الفارسية. Boly, Zoroastrian
Fragments in the Smith Center Books, note 3, p. 153, and A. Tafazzoli,
«Dāri», in Yarshater, ed., *Encyclopædia Iranica*, vol. 6, p. 540 a-b

ولمزيد من المعلومات حول المصطلح «دائرة»، انظر: مثلاً G. Levent,
Yarshater, ed., *Encyclopædia Iranica*, vol. 7, p. 54

العربي العسير بحاري الساء اللعوي للجملة على ما جاء في الأصل^(٢٠).

ج = من كتاب التهمطان (an-Nahrutān) لأبي سهل بن نزيخت

[٢] خرج الاسكندر ملك اليونان من مدينة من مدن البيزنطيس نسي مكتوبيا بقصد الهجوم على بلاد فارس... قتل الملك دارا بن دارا واستولى على مملكته... وأتلف كل أستاذ المعرفة المستلمة المنقوشة على النجارة والخشب في مبان متعددة بأن ساوى بها الأرض وأحرقها وبشر ما كان قد حفظ فيها.

[٣] على أنه أمر بنسخ كل ما جمع في أرشيف إصطخر (برسيبوليس Persepolis) وترجمة ذلك كله إلى البيربطية [اليونانية] والقبطية وبعد أن فرغ من نسخ كل ما كان يحتاجه من تلك [المادة]، أحرق ما كان مكتوباً بالعربية [بالخط العادي] وبالخط [المزخرف والرسمي] المسمى كشتع (Kāšān). وأخذ كل ما كان بحاجة إليه من علوم الفلك

(٢٠) من أجل الاطلاع على اسم أبي سهل وحياته وأعماله، انظر Pingree,

«Abū Sahl b. Naṣr al-Ḥamṣī in Varāṣat, ed., Stud., vol. 1, p. 369

في المقدمة الواردة أسفل مقالها في المجلد في ابن النديم، المهرمست = *Kitāb al-Fihrist*, من ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٣٩، ٢٣٩، والفتوح ٦-٨

وعدة العشرات من ترجمتها لميلو (Nalbon) إلى الإغريقية في C. A. Nalbon, «Trace de Opere Greche Giunte Agli Arabi per Traslida Pehlivan», dans Edward Granville Browne, *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*, edited by T. W. Arnold and Reynolds A. Nicholson (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922), p. 365.

وهناك حلاصة للمقالة بكاملها في: David Pingree, *The Thousand of Abū al-Hasan, Studies of the Warburg Institute* 30 (London: Warburg Institute, 1968), pp. 9-10

والذي يشرحها في إطار التواريخ الفارسية النسخية والكلمة العربية في عنوان أبي سهل نقل يهون ترجمته، على الرغم من جهود عدد من العلماء الباحثين انظر Nalbon, *Ibid.*, note 1, p. 362

والطب والحصانص [التنجيمية للأجسام السماوية]^(٢١) وقد أرسل هذه الكتب مع ما تبقى من العلوم والمقتنيات والكنوز وأهل العلم الذين عثر عليهم، إلى مصر

[4] على أن يعرض الشيء [من هذه الكتب] قد سلم في بعض نخوم الهند والصين، التي كان ملوك فارس قد عملوا على نسخها والحفاظ عليها هناك [دعاهم إلى ذلك نبيهم زرواستر والعالم جاماسب].

[5] وبعد ذلك فقد امسى العلم في العراق...

[6] وبعد ذلك أرسل أَرْدَشِير (Ardashir) بن بابَك الساساني إلى الهند والصين في طلب الكتب التي كانت هناك، وقيل الشيء نفسه بالنسبة إلى بيزنطة. وصنع نسخاً مما عثر عليه هناك، وتبع ما كان قد نجى في العراق. فجمع بذلك ما كان قد انتشر وسم ما كان قد تفرّق.

[7] وسار ليته شاپور في ما بعد على خطة أبيه إلى أن انتهت الأمر بأن نسخت كل الكتب المدوّنة بالفارسية على ما كانت [يوم قام بوضعها] هرمس البابلي الذي كان سيد مصر ودوروثيوس (Dorotheus) السوري [الهيكلاني] وفيلفروس (Qaydarus) اليوناني من مدينة أثينا المشهورة بعلومها^(٢٢)،

(٢١) أَرْمَ بَآ، بالنسبة إلى هذا المعنى هنا هو المعنى بكلمة الطبايح. قارن الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه لأبي ميمثر، و *Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 7, p. 149, no. 28.

(٢٢) [إن أَلْهَمَان نَسِي *Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, p. 156.

يعتبر أن فيلوروس (Phylorus) في حوار الفلاطون، الذي يوجد باسمه رسالة في الكنيسة، بالمرية؛ على كل شأن الأسماء الأخرى التي يظهر بها فيلوروس تبدو أنها لمنحصر، ويقترح مبرغن الظلويطوس الأثيني، وهو منجم، لكن هيكلية الاسم (alhydrus) تجعل قرارتها لظيوطوس (Antiochus) أسوأ في غاية الصعوبة. انظر *Sezgin, Ibid.*, vol. 7, p. 31.

وبطليموس الاسكندري وفرثساب (Farnsäb) الهندي وفد
أضافوا إليها الحواشي وعلموها للشعب على النهج منه
الذي كانوا قد قيسوه من جميع تلك الكتب التي تأصلت في
بابل.

[٨] بعبد أزدشيسر وشاپور قام كسرى أنوشروان [٥٣١ - ٥٧٨م]
بجمع هذه الكتب ورتبها [حسب الترتيب الصحيح] وسار
عليها في أعماله بسبب رغبته في المعرفة وحبها

إن الرواية عن سطر الاسكندر على الكتب الفارسية
وترجمتها إلى اليونانية مستفزة من الرواية الساسانية التقليدية
المتأخرة (أوائل القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي) والمدونة
في مختلف الاستعدادات الواردة في كتاب بالهلولية هو كتاب
السادة (Book of the Lords)، واسمه الأصلي هو هوخوداي -
نامغ (Hwadāy-Nāmag) أو هوخداي - نامغ (Huday-Nama)^(٢٢)
وإحدى هذه النسخ المختلفة أوردتها الموزخ الفارسي المسلم حمزة
الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ / ٩٣١م) نقلاً عن ترجمة عربية أو نص
عربي لموسى بن عيسى الكسروي (أواسط القرن الثاني الهجري/
أواسط القرن الثامن الميلادي) الذي يعمل عمل الإسكندر في حرق
الكتب الفارسية بعد ترجمتها إلى اليونانية بسبب أنه حسب الوصف
الذي كان عليه القوس من حيث ضمهم العلوم واحداً إلى الآخر
على نحو لم يتبع مثله لأي أمة أخرى^(٢٣).

(٢٢) باليسبسة إلى كتاب هوخوداي - نامغ وترجمته، انظر Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* 2^{ème} ed (Copenhague E. Munksgaard, 1946), pp. 59-62 et 71, et M. Boyce, «Middle Persian Literature», in *Iranian II. Literature I. Handbuch der Orientalistik* 1 IV, 2. 1 (London E. J. Brill, 1968), pp. 57-59.

(٢٣) الأصفهاني حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الأوطى والأقبياء (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١)، ص ٢٤.

ثالثاً الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وثقافة الترجمة

إن الرواية المرتبطة بأصول المعرفة والمعلوم وانتقالها على ما وضعت في الروايات الموحدة واضحة فقد تلقى زرواستر من أزمزد إله الخير نصوص الأвестا (*Avesta*) التي كانت تحوي المعرفة جميعها (81) ولكن بسبب من الخواب الذي أوقعه الإسكندر الكبير بفارس والذي أدى إلى تدمير هذه النصوص في أنحاء العالم (82)، نهل اليونان والمصريون معرفتهم من هذه النصوص الزرواسترية التي كان الإسكندر قد ترجمها إلى اليونانية والقيطية (83). وفيما تلا ذلك فإن الأباطرة الساسانيين تمهدوا جمع هذه النصوص والمعرفة المستقاة منها، من الأمكنة المختلفة حيث كانت هذه قد انتشرت (84-7) وتشير المصادر إلى الهند وبيزنطة، ويضيف أبو سهل الصين (86-7). ويُعزى على نحو خاص، إلى أزدشير ووزيره نَسَارُ الفضل في صياغتهما للكتابون الديني الموصوع بالكتابة المزدئية (86)، فيما يُروى أن شاپور جمع كلّ الكتابات غير الدينية التي كانت ذات علاقة بالموضوعات الواردة في (87) وتبت تلك التي كان لها ارتباط بالأвестا (*Avesta*) وضمها إلى الديانة المزدئية. ويضيف أبو سهل أن هذه الكتب أُعيدت ترجمتها إلى الفارسية (الفهلوية) ويورد أسماء معينة لمؤلفين كانت نصوصهم قد استردت (87). وبعد ذلك ألف كسرى أنوشروان ببس هذه النصوص التي تكوّن في مجامعها الديانة الزرواسترية، وشرّع بأن تدرس هذه وتناقش من أجل صالح البشرية (88). وأخيراً فإن مقدمة الكتاب الزرواستري المعروف، كتاب الموالهد (*Book of Nativites*) في التنجيم الزرواستري (الفقرة ب فوق) تصيف تفاصيل هامة جداً من دروس لاحقين للترجمة من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة أيام الفتح الإسلامية (أواسط القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي)، ومن ثم

من الفارسية الحديثة إلى العربية، بعد ذلك بقرون أثناء الثورة العباسية.

إن الباحث الذي أيد كلاً من هذه الروايات كان يختلف إلى درجة معينة، باعتبار اختلاف مزلي النصوص ومتلقيها (الدينكورد، *Dēnkard*) هو النص الرسمي للنهاية الرواسترية وكتاب التشجيع الممزو إلى زرواستر كان معنياً، في المقدمة، بأن يثبت صحة هذه النسبة، فيما كان النص الذي وضعه أبو سهل هو وثيقة أعلنها زرواستري كان قد اعتنق الإسلام بوصفه منجّم الخلفاء العباسيين من المنصور إلى هرون الرشيد^(٢٥). كتاب الدينكورد (*Dēnkard*) يرى أن المعرفة الأساسية بأجمعها يحويها الأيشتا، وينظر إلى «المعرفة العلمانية» الموضوعات الواردة ذكرها في (٥٧) - على أنها مستولدة منه^(٢٦) ولا يمكن لأبي سهل المسلم أن يتخذ الموقف نفسه بالنسبة إلى الزرواسترية؛ ومن ثم فإنه يتخذ من بابل مهبطاً لأصول العلوم جمعاء، ويبدو أنه يؤسس للعراق على أنه الموطن الجغرافي لها كلها. ويتابع بعد ذلك تشتت العلوم بعد الإسكندر ويعزو استردادها وإعادتها إلى العراق إلى الساسانيين، على نحو ما يلعب إليه الدينكورد

إن الغاية الرئيسية التي يرمي إليها هذه الروايات جمعاء هي أن كل العلوم تحتاج أصلاً من الأيشتا (*Avesta*)، أي الفايون

(٢٥) يه من البيت أن يفسر الواحد عشر ليمتد الإسلام من حيث إنه دهر، من المؤكد أنه كان قد تدرّس نفسه للدهر العباسية وعلى كل نطل الحيلة الخامسة هي أنه ولد زرواستريا وكانت معرفته بالنهاية القديمة ولديها معرفة داخلية. انظر سيرته في Pingree «*Abū Saḥl b. Nūrbakht*» in: Varshner, ed., *Encyclopaedia Iranica* vol. 1, p. 369, and *The Thousand of Abū Ma'shar*, pp. 9-10

(٢٦) من حيث إن جميع المعرفة العلمية كان المرادون (Manthran) يمتدرون أن أصلها هو من الدين الصالح... ومن ثم فإن اعتقادها كان يعتبر رسالة إلى الحكمة العربية، انظر «*The Dēnkard Account of the History of the Zoroastrian Scriptures*» p. 125

الرواستري وأن الحفاظ عليها وجمعها وشعرها يعود الفضل فيها إلى الساسانيين والأبرر فيهم هم أردشير الأول وسابور الأول وكسرى الأول أنوشروان كانت وجهة النظر هذه منتشرة على نطاق واسع في القرن العباسي الأول، ويمكن الاستشهاد عليها في عدد من الكتب المعاصرة^(٢٧)، كما شاعت في ما يمكن أن يوصف بأنه مستوى شعبي، وهو الاعتقاد بأن زرواستر نفسه هو الذي ألّف العلوم القائمة بأجمعها وأنه دَوَّنَها في جميع لغات العالم. يقول تسطا بن لوقا اليمليكي (ت ٣٠١ هـ/٩١٣م) في رسالة إلى راجيه وصديقه المسلم أبي عيسى ابن المنتم ما يلي

«يدعي الرواستريون أن زرواستر وضع كتاباً من اثني عشر ألف مجلد، وكان علاقه من جلد جاموس الماء وكان مكتوباً بماء الذهب، وكان هذا يحوي جميع العلوم وجميع اللغات... فعلى سبيل المثال عندما كان يكتب «باسم الله الرحمن الرحيم» كان يخط «باسم» بالمارسية والله بالسنسكريتية والرحمن باللغة السلافية [المسيلية] والرحيم بالسريانية. وهكذا دواليك -حلال ما بقي من النص حتى ينتهي من اللغات كلها. ثم يبدأ من جديد إلى أن ملا المجلدات الاثني عشر ألفاً، وهي المخلفة بجلد جاموس الماء. وهذه المجلدات ما زالت موجودة عندهم، إما كاملة أو جزياً، أخبرني بذلك رجل اسمه لين زبيدة وأخويا المؤيد والمقلد بن أيوب وفرنس آخرون»^(٢٨).

(٢٧) إن أسطورة «إمام» جميع الكتب في إيران من العهد دورية تبدو أيضاً في عمل تنجسي من وضع ما شاء الله (Mala'lah) الكبير، ومحموط فقط في الداربية وقد اعتبر حديثاً أنه من أعماله! انظر David Pingree and Charles Burnett, eds., *The Later Antiquity of Hira of Samarra*, Warburg Institute Surveys and Texts, 26 (London Warburg Institute, 1997), pp. 6-7.

Ali Ibn Yahya Ibn al-Munajjim, *Une Correspondance islamique* (٢٨) *chronique entre Ibn al-Munajjim, Hunayn Ibn Ishac et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyin, *Patrologia Orientalis*, t. 40, fasc.

مثل هذه النظرية الإحيائية الأيديولوجية للتاريخ كانت تلقى قبولاً لدى عدد من المجموعات اليسارية (أو المقيمين في دائرة انتخائية، كما يبدو أننا ندعوها اليوم) في العراق العباسي المبكر فالفرس الزرواستريون المقيمون في حمص العباسيين يرون في ذلك واجباً دينياً يحتم عليهم أن يدرسوا إلى جانب الأئمتنا، كل العلوم الأخرى التي تنشئ عنها، والوارد ذكرها في الديكتة؛ إذ إن قرار أئوسروان المين كان واضحاً في ذلك (٥١). والفرس الذين اعتنقوا الإسلام كان بإمكانهم أن يروا أن دراسة جميع العلوم هي جزء من تراثهم. إن الأكثرية من غير الفرس الذين كانوا يقطنون العراق يومها كانوا من الناطقين بالأرامية، من الفريقيين كليهما - الذين اعتنقوا الإسلام والمسيحية واليهود. وبالنسبة إلى هؤلاء، وهم الذين يبدو أن رسالة أبي سهل قد كتبت من أجل فائدتهم، فإن مثل هذه الرسالة الأيديولوجية كان لها أهمية خاصة. فإنه، على الرغم من تشبعهم بالهلينية، يبدو أن المواطنين الأصليين من الناطقين بالأرامية كانوا يعون أنهم، في الحقيقة، هم المتحدثون من البابليين القدماء. يقول سفيروس النصيبتي عالم السريانية الأبعد شهرة في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي (انظر الفصل الأول) يقول بذلك على أوضح وجه. ففي رأبي ليس شمة من شك في أن البابليين هم سوريون [أي ناطقون بالأرامية]^(١٩) إن تبي الحكام العباسيين لمثل

4, no 181 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), p. 610 (text) and p. 611 (French = Translation).

وقد أشار كل من سير وديا أن مصادر معلومات قسماً بقيت غير معلنة

F. Nam, «Le Trésor sur les constellations écrit en 661 par sévère (٦٩) mekhiti, évêque de Qennesrin», *Revue de l'Orient Chrétien*, vol. 27 (1929-1930), p. 332, et S. Brock, «From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning», Paper Presented at *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period* (conference), edited by Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980), pp. 23-24.

هذه النظرة كان لا بد أن يؤدي إلى دعم الأراميين، اللذين كانوا، ولا يد، يرحبون به، خاصة بعد قرون من الاصطفاء، بمعنى الكلمة الحرفي وبالمعنى الثقافي، الذي لقوه على أيدي البيزنطيين الحلقيين (أي الذين قبلوا قرار مجمع خلقيدونية ٤٥١م، فكانوا مخاللين لمسيحيي العراق من حيث المذهب (المترجم) [وأخيراً فإنه بالنسبة إلى العرب المسلمين فقد كانت القضية ذات أهمية حسنة يومها إذ لم يكن لهم فيها لا مصلحة تاريخية ولا إثنية؛ إذ يبدو، حسب جميع الروايات أنهم كانوا يرون أن درس المعلوم جمعاء هو استمرار للتقليد المحلي كما أنه كان استمراراً لسياسة الأباطرة العظام اللذين حكموا في الأجيال السابقة، وهو أمر جدير بالثناء من حيث طبيعته

فضلاً عن ذلك، فإن الذي تنفق الروايات الثلاث على نقله هو أن أتي كتاب يوناني هو، تحديثاً، جزء من القانون الزرواستري إذ إن نهب الإسكندر لإيران تسبب في تعرف اليونان إلى هذه الكتب؛ ومن ثم ترجمتها ودرسها يعنيان استعادة المعرفة الفارسية القديمة. ويبدو هذا على أشد وضوح في الرواية ح. وفي نهاية المطاف كانت هذه الرواية هي التي حظيت بالتموق وكُتبت إلى أن تصبح المقولة الحكمية التي نالت القبول. وتظهر بعد ذلك بقرون في شرح ابن خلدون لتطور المعلوم

وأما عند الفرس [في المصور القديمة] فكان شأن هذه المعلوم العقلية عندهم عظيماً، ونطاقها متسعاً، لما كانت عليه دولتهم من الفخامة واتصال الملك. ولقد يقال إن هذه المعلوم إنما وصلت إلى يونان منهم حين قتل الإسكندر دارا وعُلب على مملكة الكينية [الأخمينية] فاستولى على كتبهم وعلمهم^(٣٠).

En Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History* vol. 3, (٢٠٠) pp. 113-114, and

ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ٨٩١

إن لائحة الكتب الواردة في (53) لا تترك مجالاً للشك في طبيعة هذه الكتب ومصدرها، وعلى أساس صحة ما ورد في النص فقد جاءت هذه الكتب من مصادر بيزنطية (أي يونانية) وعقديّة. والمنصر الهندي، مع أنه ذو أهمية، فإنه صغير نسبياً وليس هو موضع اهتمامنا الآن. وعلى كل، فإن اليوناني هو ذو دلالة أولية لأن الموضوعات الواردة ذكرها في لائحة المعلوم اليونانية التي قُدمت في الأئمة القديمة المتأخرة وتُرجمت، في نهاية الأمر، إلى العربية أيام العباسيين. وعلى نحو خاص فإن الموضوعات المدرجة هي الآتية^(٢١) الطب والهندسة - يذكر الديونكزود في مكان آخر المعجسطي لبطليموس - والتي تشمل التنجيم أيضاً، والكلمات الخمس التالية - الحركة والرس والمساحة والمادة والحدث - هي إشارة مباشرة إلى كتاب أرسطو الكون والفساد (*De generatione et corruptione*) حتى في عنوانه بالذات، ومع الموضوع الذي يعالجه والمسطق يشير، ولا شك، إلى الأورغانون الأرسطي، وقد تحوي عبارة «الصناعات والمهارة الأخرى» إشارة مخفية إلى الكيمياء^(٢٢). وثمة إشارات متفرقة إلى بعض من هذه الصناعات خلال الديونكزود، ويذكر بيلي (Bailey) المسطق والجدليات والهندسة^(٢٣). ولا شك في أن بعض هذه الكتب وصل إلى الفرس عبر السريانية، إذ إن الآراميين كانوا غاضحين للامبراطورية الساسانية طوال وجودها. أما أن السريانية كان لها، على الأقل، دور في هذا النقل من اليونانية إلى الفهلوية فتفصح الإشارة عنه

(٢١) انظر التفاصيل في Baile, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century* Books, pp. 81-87

(٢٢) هنا ما ترجمه بيلي في المصدر نفسه، ص ٢٢٨، الملحق ٣٣

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٦

كلمات يونانية معينة تظهر أيضاً في المهلوية مثل «فيلسوف»
و«سفسطاني»^(٣١)

إن ما يقوم بدور حاسم في هذه الأيديولوجية الإمبراطورية الرواسترية الساسانية - في حقيقة الأمر فإنه العنصر الذي لا عنى عنه والذي يضيف عليها الصدقية والترابط المنطقي - هو ثقافة الترجمة التي تتولاها وتشجع عليها. وما لم ينظر إلى الترجمة لا على أن لها وجوداً فحسب، بل على أنها شأن ثقافي، فإن الدعوة الأيديولوجية للأفشتا (Avesta) على أنها مصدر كل العلم والمعرفة لجميع الأمم لا يمكن التمييز بينها وبين الحقيقتين التاريخيتين الأولى التفوق الذي لا حدال فيه للمعرفة اليونانية في العالم الذي تلا الهلينستية في الشرق الأدنى، والثانية الترجمات التي تمت في الواقع من اليونانية (ومن السنسكريتية) إلى المهلوية أيام الإمبراطورية الساسانية (وقد وردت اللانحة التي زودنا بها أبو سهل في ٥٧) ووعية منها في أن تكون فعالة فإن الأيديولوجية الرواسترية تركز كلياً على الترجمة: على الترجمات المزعومة التي أنتجتها قروح الإسكندر من الأفشتا إلى اليونانية ولغات أخرى إلى المهلوية، والترجمات التاريخية من اليونانية ولغات أخرى إلى المهلوية في الفترة الساسانية والنص التنجيحي لـ «رواستر» يروّنا بدور تال بعدد، في ثقافة الترجمة، وقد أحدثتها هذه المرة الفتح العربية من المهلوية إلى الفارسية الحديثة إبان الفتح بالذات، ومن الفارسية إلى العربية لاحقاً بعد قرن. وإذا انتهزت الإمبراطورية الساسانية ودالت السلطة الزرواسترية المركزية التي كانت تسند الأفشتا (Avesta) في اللغة القديمة، فإن ترجمة نصوص الأفشتا (Avesta) إلى لغة سائدة (الفارسية الحديثة) كانت سبب الاحتفاظ

(٣١) نظر السائفة الكلامية في المصدر نفسه، المجلد ٣، ص ٨٥، المجلد

١، ص ٨٦ و٨٧

بهذه النصوص، والأسباب التي أدت إلى الترجمة اللاحقة من الممارسة إلى العربية يزودنا بها النص نفسه ويبدو أنها بعيدة عن المرمى إحياء للزرواسترية بالعربية، على نحو ما تبناه مُنْصِبُص، التي سُبْجِثت في القسم التالي

ومن ثم فإن الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية كانت قد أنضحت كلا الأمرين الأول مجموعة أعمال كاملة على أنها أساس الحضارة - فس حيث الجوهر هي جميع الأعمال المتحدرة من الأيام الحالية في اللغات جميعاً، إذ إنها مفعول إما أن تكون مترجمة عن الأفيشفا (*Avesta*) أو مستقاة منها - والثاني هو استشراف تقاني جعل أمر اكتسابها يسيراً ومحبباً على السواء، ولكليهما أثر فعال في عملية النقل

رابعاً: التاريخ المعيني على التنجيم على أنه أيديولوجية سياسية

إن التاريخ المعيني على التنجيم هو رواية التاريخ الأسري على أساس دورات زمنية مختلفة في طول أزمنتها، إذ إنها تقع تحت سيطرة النجوم والكواكب السبارة ومزلف أبي سهل، كتاب النفْسُطان، الذي اقتبست منه (الفقرة ج) قبلاً، هو، على وجه الدقة، تاريخ تنجيمي، وهو واحد من أقدم الكتب من هذا النوع بالعربية إن لم يكن أقدمها على الإطلاق. بعد أن يقص تاريخ انتقال المعلوم بنهي أبو سهل روايته بأن يؤكد على معنى القصة الخُلَفي على نحو واضح. إذ إنه يقول

«إن الشعب في كل زمن ودهر يقبس تجارب جدبدة وتجدد له معرفته على حسب ما تفرضه النجوم وإشارات البروج، وهو القرار الذي يتولى تصريف الزمن بحسب إرادة المولى القدير».

والرسالة الموجهة إلى الحكام المعاصرين بينة: إن النجوم قد

قضت، بإرادة الله - وهذا هو الهدف من كتاب التاريخ التنجيمي لأبي سهل - إن الدور هو الآن دور العباسيين لتجديد العلم، على نحو ما كان للساسانيين من قبل. إن ما رسمه كسرى الأول أنوشروان أصلاً من حيث نشر المعرفة وأودع كتاب الفينيكز، يعيد أبو سهل صيغته ويظهره وبمهارة بالغة الدقة وكأنه صادر في الأصل عن الله، ولكن النجوم كانت السبيل. وبمباراة أخرى فإن ما كان رومانسكياً أصلاً جعله أبو سهل ذا هدف واكتسبه حلة إسلامية.

وإذاً، فالغرض من تاريخ أبي سهل التنجيمي هو وضع أيديولوجية سياسية. فالتاريخ التنجيمي أو التنجيم السياسي كان هاماً بالنسبة إلى العباسيين الأوائل لأنه حفّز وطمعتهن حيويتين الأولى سياسية إذ إنها زودت سيادة الدولة العباسية، التي كانت دورتها قد بدأت توّأ، على نحو ما رسمته النجوم ويأمر من الله في النهاية، برسالة تنفض إنذاراً إلى جميع الحصور المحتملين للحكم العباسي، أن أي نشاط سياسي لهم محكوم عليه بالفشل، والثانية أيديولوجية إذ إنها أدخلت في روح القوم أن الدولة العباسية هي، من حيث المخطط الأكبر لكل ما تتحكم فيه النجوم، الوارث الشرعي الوحيد للإمبراطوريات القديمة في أرض الرافدين وإيران والساسانيين الأسلاف الأدنى^(٣٥).

وكان لدى المنصور أسباب تبرّر تبني سياسة تحوي ورسالة سياسية مؤداها أن حكم الأسرة العباسية لا يُقاوم، ورسالة أيديولوجية أن الأسرة التي قامت حديثاً هي في

(٣٥) D. Pingree «Kassas» in *The Encyclopedia of Islam* vol 5, pp. 130-131

رس هذا دور التاريخ التنجيمي يدخل التاريخ العربي الإسلامي لأسباب، من الواضح، أنها كانت سياسية، ويبدو تأثيره في أدواره الأولى، إن إشارات العنبري إلى الخلفاء، تسليها ترداة أبراهيم المأفونة من كتاب ما شد الله المعروف باسم المواقيد.

الواقع خليفة للمساسنيين، إذ إنه كان عليه أن يقاوم خصوم الحكم العباسي في ما اتخذ شكل إحياء للحركات الفارسية والرواسنية

وخلال الفترة الطويلة التي احتاجتها الثورة العباسية حتى يتم نموها في إيران وخراسان بين سكان كانت أغليتهم فارسية، كانت الرسالة الرئيسية ذات الشكس التي نبثها الدعوة العباسية هي أن الأسرة الأموية كانت على وشك السقوط وأن من يخلفها هو الرشا من آل البيت. ولم يكن من اللازم أن يكون للأميرين الانطباع نفسه بين جماعات من السكان الذين لم يعتنقوا الإسلام. كان ثمة الكثيرون ممن يتصور التخلص من حكم الأمويين العربي، على نحو ما كان عليه العباسيون، لكنهم كانوا يختلفون رأياً في من يخلفهم. وبعبارة أخرى، فإن دعوة الثورة العباسية أدت إلى قيام آمال في سقوط الحكم العربي ومن ثم تصورات نظام لم يره الجميع، بطبيعة الحال، على أنه إسلامي وعباسي. فقد كان ثمة جماعات متعددة معنية بإحياء الأديان الفارسية الوطنية، كانت تطرح برامجها وأيديولوجيتها، وكانت هي أيضاً تدعو إليها على أسس دينية استجابة لتلك التي كان المسلمون يطرحونها.

إن المصدر الأول للمعارضة تكوّن من عناصر السكان المحليين أو فئاتهم، فضلاً عن كبار الملاكين الذين كانت شؤونهم قد تضررت بسبب الحكم الإسلامي المباشر في خراسان، والتي يمكن أن يشار إليها على نحو عام على أنها

١٠. *Historian*. عدد خاص عامه يجب أن يستمر البحث فيها انظر Rosenthal, A. *History of Muslim Historiography* pp. 110-113, and note 3, p. 134

لم يكن التنجيم مجرد واحد من المورومات التي يعالجها المورون، بل كان أيضاً، الدافع الذي أدى إلى كتابة مثل هذا النوع من التاريخ، على ما يبدو من نصية أبي سهل من مويست وعصره الأمهاتي.

كانت حركات تشقاقية وانفصالية، والثورات التي حيكت ضد حكم المصور رمت إلى قلب الحكم العربي وإعادة نظم دينية فارسية مختلفة أو نظام توليفي من نزعات من الزردشتية والزرذكية^(٣٦). وقد كانت الثورات مرتبطة باسم أبي مسلم الخراساني قائد الجيوش الثورية العباسية في خراسان^(٣٧). والدور البارز على نحو بين الذي قام به في إنجاح الثورة وقاعدته العريضة المتمركزة في مَرَوْه أدت إلى اختيار إمامه أمراً لا مفر منه (١٣٧هـ/٧٥٥م) وكان العصيان الأول الذي تسببت به هذه الحادثة هو عصيان أحد أمراء الجيش الإشبهادي (Isfahadi) سُنيّاض (ت ١٣٧ - ١٣٨هـ/٧٥٥م)، وهو قائد من فواد جيش أبي مسلم، وهو الذي رعى الترجمة في الرواية ب (أهلاء) وقد تلا ثورة سُنيّاض ثورتنا بِرَاز (١٤٢ هـ/٧٥٩م) وإسحق الترك (١٤٢هـ/٧٥٩م).

وقد كان ثمة نموذج ثان لمقاومة السياسة العباسية جاء على أيدي الدماقين، وهم أسعاب الأملاك الواسعة من طبقة الأرستقراطية. كانت هذه الطبقة قد نالت نفوذاً كبيراً مقابلته بالإمبراطور الساساني، وأصبحت تدير أمور السكان المحليين في

(٣٦) من أجل الاطلاع على هذه الحركات على نحو عام، انظر Ghulam Hossein Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au III^e et au IV^e siècle de l'hégire* (Paris: Les Presses modernes, 1980), pp. 111 ff.

في التركيبة الاجتماعية والاقتصادية والدينية للحركات هذه شرحها على نحو

مفضل: B. Scarcia Amoretti, «Seeds and Harvests» in: *The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), vol. 4 *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, pp. 401-519, and «Zandakism and the Khurramiyas» in: Wilferd Madhubang, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Columbia Lectures on Iranian Studies, no. 4 (Albany, NY: Bibliotheca Persica Press, 1981), pp. 1-12.

وفي هذه الدراسة يركز مادلوبونغ تركيزاً أكبر على النواحي الدينية؛ انظر أيضاً Wilferd Madhubang, «Khurramiyas» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 5, pp. 63-65.

The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 141.

(٣٧)

المناطق الخاصة بها على أنها الحاكم فعلاً. وفي أيام الحكم العربي، الذي كان هؤلاء قد قبلوه في غالب الحالات على أساس معاهدات سلموا البلاد بموجبها، واحتفظوا بامتيازاتهم. وكانت سياسة الأمويين في هذه القضية تقوم على السماح لهم بالاستمرار في القيام بدورهم كحكام محليين يقومون بإدارة شؤون السكان غير المسلمين الذين توجب عليهم دفع الحرية، ولم يكن المسلمون - العرب منهم ومعتنقو الإسلام من الفرس - حاصمين، بطبيعة الحال، لسلطانهم، إلا أن هذا الأمر لم يكن قضية في أيام الأمويين بسبب العدد الضئيل من معتنقي الإسلام الذين قد يهتدون بذلك. وعلى كل، فلما جاء العباسيون ومعهم دعوتهم إلى قيام مجتمع إسلامي أقره سواية كاستان المشط، أخذت قوة الدعاين تضعف تدريجاً بسبب تزايدهم اعتناق الإسلام. ومن ثم كانت مقاومتهم لقضية العباسيين، على ما تنضح، لا بسبب من مشاركة عدد من الأسر الأرستقراطية في الثورة فحسب، بل بسبب الثورة التي قادها واحد من صفوفهم ضد المنصور وهو أستاذائيس (Ustādīsh) في سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م^(٣٨)

إن أيديولوجية هذه الفئات المقاومة كانت، على درجات مختلفة واهتمامات متباينة، حركات إحياء زرواسترية. وخلال مساق الثورة العباسية يكاد، لفترة ما عقيها من اضطراب، تمكنت

(٣٨) وليريد من المجموعات حول مظاهرات سيار. وأستاذائيس وخاصة الأخير Kennedy *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* pp. 63-65, 66, 90-92 and 183-184.

وليريد من الفتنة، انظر *The Encyclopedia Iranica*, vol. 4, p. 16, and *The Cambridge History of Iran*, vol. 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*.

ورائفة إلى المصادر حول الدعاين تحت الحكم العربي في بداية العصر الإسلامي؛ M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 95-99, and A. Talaszoh, «Dolqān» in: Yarshater, ed., *Encyclopedia Iranica*, vol. 7, pp. 223-225.

الترجمة من القيام بدور بارز في المحاولات التي تمت على أيديهم للوصول إلى الشعب وتجديد المزيدين وشر الدعاة. ويبدو أن الأسباب كانت تكمن في الحاجة إلى الوصول إلى تلك العناصر من السكان العرس التي أصبحت يومها تستيع استعمال العربية، على نحو يفوق مفرداتهم في الفارسية التي كان عدد كبير من النصوص الدينية الزرواسترية مدفوناً بها، وبالمثل يقصد المحافظة على النصوص الجماعية الزرواسترية في لغة العرب المستمرة صعوداً، وهي النصوص التي أصبحت، بعد تدعيم الدولة الساسانية والبناء الديني قبل ذلك بقرن، معرضة لخطر الفضياع إذ لم يكن لها حراس رسميون. وترجمات المادة الزرواسترية التقليدية إلى العربية كانت أداة دعائية لإقناع هؤلاء الفرس «المحمرين»، الذين لم يكونوا قد عرفوا الفهلوية، بحتمية سقوط الأمويين وصحة التقليد الزرواستري الذي كان الحفاظ عليه هو الهدف.

إن هذا الأمر يبدو جلياً في تصرفات سَنَبَاض، الذي كانت له، فضلاً عن مقامه السياسية، مطالب أيديولوجية وثقافية واضحة. صحيح أن ثورته قامت في أعقاب إعدام أبي مسلم، إلا أنه لا شك في أنها كانت قد مرت عليها سنون وهي في دور الإعداد. كان قد ندب من يقوم بترجمة النص التنجيمي الزرواستري، الولود ذكره في الرواية ب (فقرة ٣)، من الفارسية الحديثة إلى العربية، وبذلك أتبعنا لنا مناسبة سعيدة بترت لنا شهادة مدفونة توضح مخططاته في إحياء الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية. وعلى ما نقرأ في مقدمة تلك الرواية فإن سَنَبَاض أصر بذلك الترجمة لأنه أحس أن انتشار العربية السريع كان يلقي بالكتب الزرواسترية التقليدية المدونة بالفهلوية إلى زاوية الإهمال. وتشير المقدمة ذاتها إلى حادثة هي أن سبباً مماثلاً دفع شخصاً اسمه مامانكزود إلى ترجمة الكتاب نفسه من الفهلوية إلى الفارسية الحديثة قبل ذلك بنحو قرن، عند سقوط الإمبراطورية الساسانية

(٣٠٠هـ/٦٥٠م)^(٣٩)، أما أن الكتاب الذي اختير للترجمة كان كتاباً عن التنجيم، وأنه يحتوي على التنجيم السياسي، فيدل على أهميته بالنسبة إلى أيديولوجية الحركات المقاومة للعباسيين.

أما التهديد الذي يمكن أن توجهه هذه الثورات نحو استمرار الدولة العباسية، فقد تباين درجاته. أما المتصور فلم يكتف بأن قضى عليها واحدة بعد الأخرى على نحو حاسم، بل إنه طبق سياسة احتواء أيديولوجي، أي أنه احتضن الأيديولوجية الزرواسترية التي كانت تمتثلها الحركات المزعمة لأبي مسلم باعتبارها عباسية مقصدة لإفراغها من جاذبيتها وأهميتها. وكان السبب الذي دفع المتصور إلى اتخاذ هذا القرار الواقعي، أي الجمع بين القضاء السياسي إلى جانب الاحتواء الأيديولوجي للحركات المقاومة للعباسيين هي الحقيقة التي لا يس فيها، وهي أن أولئك الذين يحملون السلاح قد يكونون في الواقع قلة، لكن مريدتهم أكثر. ولا شك في أن المتصور كان يدرك أن هذا الأمر يصبح على نحو خاص بالنسبة إلى خراسان وهي ولاية واسعة ذات أهمية اقتصادية على أعلى المستويات، والغالب على سكانها العنصر المارسي الزرواستري. واستمرار الأيديولوجية الدينية الزرواسترية وخلفيتها السياسية الساسانية تمثلان على أكمل وجه بما يحافظ عليه سكان عاصمتها العباسية نزو من تفاليد. فقد كانت على الدوام مغلقة للثقافة الفارسية، وكانت هي المدينة التي اختارها محمد بن علي العباسي مركزاً للحركات الثورية لأسرته والتي استولى عليها أبو مسلم سنة ١٣٠ هـ/٧٤٨م^(٤٠). ويأتي نصنا التنجيمي الزرواستري

(٣٩) انظر Pingree, «Mushā'illah, Some Sassanian and Syriac Sources», in: H. H. H. H., ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science*, p. 7.

(٤٠) إن مركبة مدينة مرو في الثورة العباسية قد توثقت بالتفصيل في: Shahrānī, *Ibn al-Nadīm*, pp. 149-163, and C. E. Bosworth, «Ibn al-Nadīm», in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 6, p. 630b.

ليوثق التاريخ السياسي؛ إنها تدعو أبا مسلم «صاحب السلطان»، ومن الواضح أن هذا كان المقصود به مَرْو، مركز الثورة العباسية؛ ومرو كانت تُعرف أيضاً على أنها موقع للنشاط في الترجمة من البهلوية أو العارسية الحديثة إلى العربية.

وقد استمر النشاط الثقافي في مَرْو قرونًا عديدة بعد أبي مسلم. ففي أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي كان المأمون، حفيد المنصور وخليفة المستقبل، (وقد كانت أمه فارسية - ويحسب بعض الروايات - كانت حفيدة الدهقان الثائر أشتاديس المذكور في ما سبق) يدرس التنجيم هناك ولد اتخذ المنصور الساساني أساساً لتصرفه، على ما رواه الأخباري في المسعودي (اعتمدت في الفصل الرابع). وقد اتخذ المأمون من مَرْو أيضاً عاصمة له خلال الحرب الأهلية ضد أخيه الأمين، ولم يدخل بغداد إلا بعد أن تركزت سلطته فيها، وعندما دخل مدينة المنصور. وكانت مَرْو مشهورة بخزائن كتبها حتى سقوط العباسيين، وثمة روايات عن علماء كانوا يدرسون فيها ويقومون بنسخ كتب فارسية هناك^(٤١).

هذا المرحى المقترض، والذي يمكن التوسع فيه حسب الرعية، يضع بين أيدينا تصوراً واضحاً للخلفية الاجتماعية والثقافية التي مكنت الأيديولوجية الزرواسترية من أن تظل حية قرونًا بعد الفتح العربي. كان المنصور مطلعاً على هذا الأمر إطلاعاً تاماً، وكانت مَرْو موضع عناية خاصة على أنها مركز مثل هذه الأيديولوجيات؛ وفي سبيل أن تكون الأمور هناك مضبوطة، حين

(٤١) على سبيل المثال اللاهوتي المصلي (ت ٧٢٠هـ/١٣٢٠م)، حسيما ورد عند أحمد بن أبي طاهر طينوري، كتاب بغداد، تحقيق هـ. كافر، ٢ مج (دمشق: دار الفكر، ١٩٠٨)، ص ٨٧، و ٢. Josef Van Em, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hschara: Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam* 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, pp. 100-102.

ابنه وخليفته المهدي نائباً لصاحب السلطان في طراسان في مرو بين سنتي ١٤٢ و ١٥٢ هـ/ ٧٥٩ و ٧٦٩ م. ومع أن المنصور كان يعرف أيضاً أنه من اليسير نسبياً أن يُقضى على المتهورين فإنه لم يكن أمراً ممكناً ولا مرغوباً فيه أن يُقضى على خلفيات ثقافية يكاملها. وفي هذا السياق يبدو أن قرار المنصور في اختصار الأيديولوجية الزرواسترية ونقلها إلى بغداد لم يبد أنه دالٌّ على درجة خاصة من الحكمة بحسب، ولكنه كان واقعياً ومعقولاً.

لما نالت المواقف الثقافية الساسانية الزرواسترية الرسي في بغداد بعد إنشائها مباشرة، أصبحت ترجمة المعرفة العلمانية جزءاً من العمل. وهذا يفسر، إلى درجة كبيرة، الدوافع التي كانت تكمن خلف الدعم الذي قدمه الحلفاء العباسيون الأوائل لحركة الترجمة. وهذا التفسير تزيدته الحقيقتان التاليتان إن الترجمات الأقدم عهداً للأعمال اليونانية لم تنقل في حقيقة الأمر مباشرة من اليونانية، بل خلال وساطات فهلوية، ويغلب على النصوص المترجمة أنها كانت تنجيمية في طبيعتها (قابل الفصل الخامس).

إن اهتمام المنصور بكل شاردة وواردة في حكمه في جميع القضايا السياسية والإدارية أمر معروف ومعترف به بحرية، وأمر شمول ذلك للأيديولوجية صريح. وسياسته من حيث القضاء على خصومه واحتواء أيديولوجيتهم يمكن أن تُرى في نواح أخرى أيضاً. ويبدو الأهم في هذا الأمر في التخافه اللقب المشرف «المنصور»، وكما فسرهما محمد عبد الحي شعبان «الذي كتب له النصر». إن تضمين فكرة الخلاص لهذا اللقب واضح، ويبدو أن المنصور اتخذ لمجابهة دعوى الشيعة بأنهم يتمتعون بالخطوة الإلهية التي بدت بعد انتصار المنصور النهائي، في أواخر ١٤٥ هـ (آذار/مارس ٧٦٣ م)، على المطالبين بالخلافة من الشيعة، على ما يذكره السمعوني المؤرخ. ويبدو هذا كله على أنه أكثر قبولاً إذا فُكر

المصر، بأن المصور نفسه هو الذي احتار لابه وخليفته لقب المهدي، وهو لقب شيعي على نحو لا يجارى^(١٢).

ثمة أمر هو أصعب تمييزاً على وجه التأكيد، مع أنه من المؤكد أنه يحوي إشارة إلى الأيديولوجية الإمبراطورية المسورة التي أرادها المنصور لمشروع، وهي صورة المدينة التي بناها، بعداد، وحجمها وقضائيتها^(١٣). ثمة بعض الخلاف في ما يتعلق بأهمية الصورة المستديرة التي اختارها وأصلها، وقد تباينت الآراء إلى حد بعيد. ففيمما ادعى البعض أن للامر أهمية مرتبطة بالهجوم أو بالكون، خيب الآخرون أن الأمر لا يبدو كونه عملاً عادياً، وثمة مؤلف يذلل رأيه في مؤلفين متتاليين بحيث إنه انتقل من موقع متطرف إلى آخر مثله. إن الهجوم الأيديولوجية التي تسكن الشخصيات التاريخية هي الأصعب للتوثق منها، وبخاصة إذا كانت المصادر المتوافرة قلما تزودنا بالأخبار. وعلى كل، فإننا نعتز في المصادر، وفي ضوء الجدل السابق، على قدر كاف من الأخبار القصصية مما يسمح لنا بأن ننتبين اعتمالات أيديولوجية متشابهة ومألوفة كان لها وجود في بناء بقداد، ومثل ذلك التقرب المزودج

(١٢) يشير المسعودي في كتابه التتبه والإشراف إلى اتحاد المصور هذا اللقب انظر أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، كتاب التتبه والإشراف، نظير ميخائيل جاد درعوي (البيد) مطبعة بريل، ١٩٨٢، ص ٢٤١،٢٢ أما شهاب (Shaban) الذي لا يشير إلى المسعودي، فإنه يفضل الزمن الذي تلا القضاء على أبي مسلم مباشرة في ٧٥٥ هـ/١٣٧٧م انظر Shaban, *Islamic History: A New Interpretation*, part 2, p. 8

وفي ما يتعلق بالكتاب العظيم الذي تخلص الحاسيون، انظر C. E. Bosworth, «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past», *Iran*, vol. 11 (1973), pp. 51 ff, and Shaban, *The Abbasid Revolution*, pp. 106-107

(١٣) من أجل الحصول على بحث متحكم للأسباب جمعه - السياسية والاقتصادية والإدارية - التي حطت المنصور على اختيار المورج، حيث هارت على ما لا يقل عن تسعة عوامل، انظر Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, pp. 86-87

الذي أخذ به المنصور من حيث التوكيد على سيطرته فيما كان يختار عناصر أبولوجية من مختلف الشعوب والتقاليد التي تقوم الدولة المابية على أكتافها

بدءاً، فإن الصورة المستديرة للمدينة، وقصر الخليفة يترسبها برمران إلى الحكم المركزي ويؤكدان بمتهى القوة أن المنصور سيد الموقف. ومع ذلك فإن المصادر تثبت أن المنصور اختار الصورة هذه لأنه إذ يتوسطها، يكون على أبعاد متساوية من جميع أقسام المدينة. ويبدو هذا كأنه تطبيق لتخطيط المدينة على ما قال به إقليدس من حيث تحديد الدائرة (المبادئ، الكتاب الأول، حد ١٥، Elements Book I definition 15)، وقد دؤنت في مطلع هذا الفصل ما يرقده مؤرخو العلوم أن المنصور كان معنياً بترجمة إقليدس؛ ويبدو أنه قرأ أو أنه عهد إلى آخرين بقراءة ما كان قد أوصى به. وعلى كل فإن أهمية هذا الأمر بالنسبة إلى الفئات التي عرفت شيئاً عن إقليدس هي أن الخليفة كان يطبق هذه المعرفة القديمة. ومن ثم فإن النصيحة الواردة في التينكرز، والتي أبعاد صياغتها أبو سهل إسلامياً، وهي أن يبحث عن المعرفة القديمة أنى كان مصدرها وأن تستعمل، حققها المنصور هنا فضلاً عن ذلك، فإن مجرد أن يكون موقع بغداد على مقربة للغاية من أكتيسيون (المدان) عاصمة الساسانيين كان لا بد أن ترمز مرة أخرى إلى أن الأسرة الجديدة كانت، في واقع الأمر، ورثة الإمبراطوريات الفارسية القديمة، وذلك في نظر من كان يرمي إلى أن يرى الأمر من هذه، الناحية. ومن وجهة النظر هذه، فإن المنصور كان يواصل السير على التقليد الإمبراطوري الساساني.

وتثبتنا المصادر أيضاً أموراً عن أبواب المدينة، إذ روي أن بعضها كان قد استعمله سليمان، الوارد اسمه في العهد القديم من الكتاب المقدس؛ على أنه بنى مدينة على مقربة من وابل، وأن الشجاج أفاد منها في وابل، باللات؛ وقد زعم أن باباً آخره كان

قد حمل من سورية هو من صبح المراجعة. إن الفئات البشرية التي تمثلها هذه الأساطير لم تكن أمراً اعتباطياً فإذا كان قرب الموقع من اكتسيفون [المداين] والصورة الدائرية بالذات كانت ترمي الكثير لشعب مولع بالثقافة الساسانية، فإن الأصل المزعوم للأبواب كان ذا أهمية لأهل الكتاب، اليهود والمسيحيين، وللمصريين وللأمويين. ومن ثم فإن المتصور أبرز بغداد لا على أنها رمز إلى حكمه غير المتنازع لمعصب، بل أبرز الأسرة العباسية أيمساً على أنها وريثة الماضي الشري لبلاد الشرق الأدنى بما فيها من فسيفساء لشعوب وأديان وتقاليد مختلفة^(٤٢).

(٤٢) إن باد بغداد وأول السياسات العباسية قد قام Lassner I يبحثها على بحر

سوسج نسي Jacob Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages: Text and Studies* (Detroit: Wayne State University Press, 1970).

حيث أشار إلى أهمية موقع بغداد وشكلها في المسمعات ١٧٨ ١٧٧. إذ يرى أن المتصور حاول أن يجمع نفسه وريثاً للامبراطورية الساسانية البائدة، ويحدد الصفة بأن يمكنه أن يدور أولئك الأشباح الذين كانوا يعيشون في بلادها السابقة، بما في ذلك أشباح أبي مسلم، من ١٧٦ كما أنه روجع مراجع عتية حول الموضوع نفسه في عمله الأخير. Jacob Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule: Princeton Studies on the Near East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).

إلا أنه تحلى عن رايه السابق كما فعل آخرون، ممن شجعوا نحو رؤية أهمية كورية في موقع بغداد وشكلها

وقد تناول Oleg Grabar القضية من وجهة مزوج للفن، حيث كان مهتماً إلى موانع لاسنر في موقفه الأساسي إلا يجوز أن ينظر إلى بغداد على أنها مجرد رمز للسياسة المتنامية لمعصب، بل على أنها محاولة ثانية في توجيه العالم الإسلامي إلى عاصي الشرق الأدنى الزاخر، حتى فيما لو كانت بعض نظريات مؤرخي الفن (المنظمة بالمجسلة) يمكن التخلي عنها، فإن الحقيقة هي أن موقع بغداد وشكلها، مهما كانت الاعتبارات الثقافية التي يمكن أن تؤثر في اختيارهم فلا بد أنهم كانوا يتفكرون مع شجاعات المتصور الأيديولوجية. Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 2nd ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 1967), pp. 43-71 and 67.

وهذه المناسبة فإن جميع لاسنر الدلائل لنفس موقفه الأول بحصر عن الإدراج، فارت. Von Ein, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hohenen. Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*, vol. 3, p. 4.

خامساً. حركة الترجمة وقضية «بيت الحكمة»

يبدو استعمال المصنوع للتواصي البارزة من الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية واضحاً أيضاً في اختياره كبار رجال الإدارة من الطامع أن مثل هذا الاختيار يعود إلى أسباب كثيرة، عرضت لبعضها لماماً في ما سبق، ولو أن أكثرها خارج عن مجال بحثنا، إنه نذر أن العرس المشيعين بالثقافة الساسانية، ويقطع النظر عن القول باعتناقهم الإسلام وارتباطهم به، سيكونون عمالاً محلبيين لخلافته وللأسرة العباسية بوجه عام. وقد اتفق خلفاؤه معه في هذا التفسير (ودليل ذلك أن نفوذ الفرس في بلاط الخليفة تفرّج أيام المهدي) وس ثم فإتينا نرى أعلى المستويات في الإدارة العباسية وحياة البلاط وقف على أسر من هذا الصنف، وكانت أسرة البرامكة وآل مؤيّنات من الأشهر بينها. وقد استمر هذا الوضع سائداً حتى سنة ٢٠٢ هـ/٨١٨م وهي السنة التي اعتزل فيها الفضل ابن سهل وزير المأمون ورفيق دربه، والذي كان هو نفسه تابعاً للبرامكة، ولو أن هذا الأمر كان قد ضعف إثر سقوط البرامكة في ١٨٧ هـ/٨٠٣م وما تخلله من اضطراب الأمور في الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون^(٤٥).

(٤٥) إن الدراسات الثابتة قد تناولت هذا الموضوع بالتفصيل من أجل المسيرة التاريخية. انظر الفصل الخامس بالمهدي والهادي في Kennedy (Ibid).
يردنا D. Sourdel بالدراسة المألوقة للترجمات الإدارية للبرامكة انظر Dominique Sourdel, *Le Firsirot Abharide de 749 à 955 157 à 324 de l'histoire 2* tome (Damascus: Institut français de Damas, 1959-1960), tome 1, pp. 127-181.
وس أجل نظرة شاملة للبرامكة، انظر همان الذي وضعه إحسان عباس في Yarnham, ed., *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 806 - 809.
وللتعرف على التوجهات، انظر عباس إقبال، خانقاه إثيوخت، رابان نا فارها سني إيران، ٤٣ (طهران: أد ن)، ١٩٦٦.
وهناك علامة لها توجد في: Mosa Ibn Nawbakht, *Horoscapas Abharide* = edited and translated by Labarta (Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1962), pp. 15-21.

إن أهمية هذه السياسة التي اتبعها الخلفاء العباسيون الأوائل بالنسبة إلى حركة الترجمة لا تنحصر للمبالغة إن الأيديولوجية الرواسترية الساسانية التي أخذ بها المتصور حوت فكرة «إحياء» الأعمال القديمة عبر ترجمتها إلى الفهلوية، وخلال القرن الذي عبر بين سقوط الأسرة الساسانية وقيام العباسيين أعيد توجبه هذا النشاط إلى ترجمة الأعمال الفهلوية إلى العربية؛ وفي زمن العباسيين الأوائل كان حملة ثقافة الترجمة هذه بالذات يشغلون أعلى المناصب في الدولة، وقد أتيج لهم عون من المؤسسات ودعم مالي لكي يتولوا أمر هذا النشاط.

إن الأخبار القليلة التي يمكن الاعتماد عليها حول «بيت الحكمة» يجب تقديرها من خلال هذه النظرة. لقد سال الكثير من الحبر على غير جدوى في وصف «بيت الحكمة»، وغالباً ما كان هذا على نحو إسقاطات متخيلة ومؤلفة لمؤسسات ومشاريع بحث حديثة تعاد إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. الحقيقة هي أن الذي بين أيدينا من معلومات تاريخية عن «بيت الحكمة» هو من التندرة بمكان. وهذا نفسه يدل على أنه لم يكن شيئاً قنعاً أو مهماً، ومن ثم فإن أضيف تفسير يكون أكثر اتساقاً مع الرواية التاريخية^(١٦).

^{١٦} وانظر أيضاً Pingree, «Abū Sahl b. Nawbakht» and W. Muhsen, «Abū Sahl Emma b. Nawbakht» in Varshater, ed., *Encyclopaedia Iranica* vol. 1, p. 369 and 372-373 respectively.

(١٦) يصف يوسف المثل أيضاً صورة لدار الحكمة تمثل قمة المبالغة وتلك في

كستائب: Yusuf Ishak, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie en Syrie et en Égypte au Moyen Age* (Dumas Institut français de Damas, 1967), pp. 9-57.

هناك ٤٩ صفحة هي توثيق حالي على أساس لا يقدر درجة من الشواهد، التي لا يتجاوز واحدما السطر الواحد، في المصادر. وقد أعيد البحث في الموضوع مزخرفاً في M. G. Sakry - Guéron, eds *Bayn al-hikma wa Bayn al-ḥikma* Arabic, vol. 39 (1992), pp. 131-150.

ما نجد بحثاً متولواً ومتولماً، لكنه، على كل، لم يتجنب المبالغة في الأمر،

«بيت الحكمة»، من حيث دلالة، هو ترجمة للتسمية الفارسية لمكتبة. وهذا واضح تماماً من قول حمزة الأصفهاني (ت بعد ٣٥٠ هـ/ ٩٦٦ م) وهو الذي يعتبر من أوسع المؤلفين معرفة بفارس قبل الإسلام^(١٧)، إذ يقول في المقدمة التي وضعها لكتابه الموسوم الأمثال الصادرة عن بيوت الشعر أنه في إيران في الأرسنة السابقة للإسلام كانت الكتب التي حوت الرواية التاريخية التطبيقية والقرارات المتعلقة بالحرب وتقطع متفرقة من الأحبار عن حمايات المحبين المشهورين، زوجاً زوجاً، وكانت قد وصفت نثراً في الأصل، أضيفت صياغتها شعراً للملوك الساسانيين. وقد دوّنت هذه القصائد في كتب وأودعت «الخزائن» التي كانت تسمى «بيوت الحكمة». من الواضح أن هذه الرواية تشير إلى أن هذه كانت مكتبات ملكية أو أنها كانت، بطريقة أو بأخرى، مرتبطة بإدارة الدولة، إذ إن القصائد التاريخية أعدت لمصلحة الملوك. ويبدو من القرينة أن هذا كان وظيفة هذه الأماكن ومن ثم جاءت التسمية «بيوت الحكمة» كان المقروض أن تخزن فيها الكتب، وبخاصة الشعري منها، التي كانت مرتبطة بالماضي الساساني - ويعبارة أخرى، الكتب التي تضمنت رواية شعرية للأجداد الساسانية (وتبعاً للأيدولوجية الزرواسترية الساسانية، الأغمينية)^(١٨). هذا الوصف

«مضاداً» من ذلك لأنه بعض الطرف كلياً عن العملية الساسانية ودلالاتها، التي ميّزت إليها في ما بعد. والمشر وبرتلي - غودس يحويان في ما بينهما إشارات وافية للأدب المبكر إلا أن دراسة بورتلي - غودس يشوبها أخطاء في التوثيق وخاصة في ما يتعلق بأن طيفت القهرست دولة طيبة يوروت التي بلا تاريخ.

The Encyclopedia of Islam, vol. 3, p. 156.

(١٧)

(١٨) كتاب حمزة لم ينشر بعد. ثلنا أنقل هنا من الخلاصة الإنجليزية من محفوظات مخطوطة برلين 1215. انظر Gregor Schoeler, *Arabisches*, Or. Quest. 1215. Handwritten Stuttgart P. Bamer, 1990, part 2, p. 306.

ولنا صديقين إلى هذا الإشارة في إنكليزي إلى 'Van Es, *Theology and Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Habschen. Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, vol. 3, note 5, p. 200.

لمكتبة القصر مؤيد في كتاب آخر أثارته المادح الساسانية هو أناب الملوك المعزور إلى السرخسي. يحوي الفصل السادس منه حديثاً عن دواصة الملك للتاريخ الملكي، ويزودنا في هذه المناسبة بمعلومات عن دور مكتبة القصر بيت الحكمة^(١٩).

إن الرواية الأدبية الثانوية تزخر بالمحديث عن «إنشاء» أو «تأسيس» بيت الحكمة في البلاط العباسي مع ذكر المأمون وهرون الرشيد على أنهما الحليمان اللذان يمزى ذلك إليهما في الحقيقة ليس لهما قط ذكر في المصادر التي يصبح الاعتماد عليها اعتماداً كلياً، ما يدل على مثل هذا «الإنشاء»^(٢٠). ويقدر ما يمكن أن أجزم به، ثمة فقرتان فقط وردتا في النصوص يرد فيهما ذكر الرشيد مرتبطاً ببيت الحكمة، وقد ورد كلاهما في فهرست لابن الدم

(١) يقول^(٢١) إن أبا سهل بن نوحخت، الذي وضع التاريخ التتبعي الذي أشرت إليه سابقاً «كان في خزانة الحكمة لهرون الرشيد، وأنه سوجم من العارسية إلى العربية وأنه

(١٩) F. Rosenthal, «From Arabic Books and Manuscripts, XVI As-Sarakhi (?) on the Appropriate Behaviour for Kings», *Journal of the American Oriental Society* vol. 115 (1955), p. 109a.

(٢٠) M. Rakaya, «al-Ma'mun» in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. ٦, p. 352a.

وفي هذا المجال يسمي Rakaya في الرأي إلى حد أنه يقترح تاريخاً لهذه الحادثة المعروفة، دون الإشارة إلى مصدره «إن المأمون لم يميل الأمور الثقافية لتأسيس بيت الحكمة في ٨٣٢هـ/٨٣٢م» إن المأمون، غفر له، كما هو معروف في السنة التالية في ٨٣٣هـ/٨٣٣م. وإذا صح تاريخ «التأسيس»، فمعنى هذا أنه تمكن من استخدام المصادر المحلية، وحتى الموقلة لكل من عرف عنه أنه عمل فيها - عالم السير الخوارزمي والبلخي يحيى بن أبي منصور ويحيى موسى (انظر الفصل السادس) - كل ذلك خلال تلك السنة.

(٢١) ابن النديم، الفهرست، *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٤، ٢٧٤، ٩.

اعتمد في بحثه على كتب إيران^(٥٢)، معني أنه كان في بيت الحكمة يفرض أنه كان عاملاً فيها للرشد، أي أيام خلافته. يمد ابن القفطي^(٥٣) هذه المعلومة عن القهرست ويضيف قوله إن الرشد ولأه شؤون خزائن كتب بيت الحكمة، وتبدو كأنها تكيف احتياطي لتعبير مألوف عن المكتبة، جاء عن ابن القفطي أو ناسخ ما. لست أدري مصدر الخبر المضاف حول التعيين؛ لعله تخمين لابن القفطي.

(ب) ويشير^(٥٤) إلى أن إعلان الشُموي «كان ينسخ مخطوطات في بيت الحكمة للرشد والمأمون والبرامكة». وقد كثر ياقوت هذه المعلومات في معجم أدبائه، سقوله عن القهرست^(٥٥)

(٥٢) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء وهو مختصر الروزي، المسبوق بالمكتوبات المخطوطة من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليرت (ليرنج، دوبريج، ١٩٠٣)، ص ٢٥٥،١ - ٢٥٥،٧
(٥٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٠٥،٢٤

(٥٤) ياقوت بن عبد الله الروزي المصنوع، إرشاد الأريب إلى معرفة الأريب، تحقيق داود سموتيل مارغوليت، ٧ مج (لندن: مطبعة بريل، ١٩٠٧ - ١٩٢٧)، مج ٥، ص ٦٦،١٠ - ٦٦،١١. وقد يعود أحد أسباب الخلط في تاريخ «الإنشاء» المزعوم لبيت الحكمة هو حرف الجر لـ (لأ) المستعمل مع اسم الخليفة أو الزامي بعد بيت الحكمة. فإن لـ في هذا الصدد لا تشير إلى الملكية كما يمكن أن نفهم بل على الأصح إلى «الصلة». فبيت الحكمة لا يعني للرشد أو للمأمون أنه ينسب إليهما أو أن إنشاءه قد تم على أيهما، بل على الأصح أن المقصود هو أن أصحاب الأسماء الواردة كانوا يعملون هناك «أولاً» خلافاً للرشد والمأمون ولما خدمتهما. هذا واضح من الإشارة الثانية حيث يقال إن إعلان عمل ناسخاً للرشد والمأمون أي للتخليطين أو في أيهما والبرامكة. وقد تمت المكتبة مع الوقت وعلى أيدي مؤلفين مسلمين مكتبة المأمون في تركيب تحريفي مختلف، على ما يرد في ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٩، ١٩، ١٥، بمعرفة المأمون وليس بمعرفة الحكمة للمأمون. وهذا، على ما يقترح المشي، في *Etude, Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie du Syria et en Egypte au Moyen Age*, pp. 27 and 57

وقد يعود ذلك إلى أن استعمال المكتبة (على نحو يبدو للشيخ^(٥٦)) قد انتهى، =

يكاد هذا يكون كل ما لدينا فقط عن بيت الحكمة العباسي المبكر. وعلى هذا يمكن لنا أن نفرض أنه كان مكتبة فحسب، وأنه كان، من حيث إنه مؤسسة، جزءاً من الإدارة الساسانية وبيروقراطية الإدارة الحكومية، وهذه كلها نفسها العباسيون الأوائل وعلى هذا فإنه ليس لبيت الحكمة تاريخ مستقل أو مقصد خاص، «بالتأسيس»؛ ويبدو من ظواهر الأمور أن الأمر لم يُعد أنه كان «ديواناً» آخر ظهر فيما كانت الإدارة العباسية المبكرة في دور التكوين على أساس النموذج الساساني وتحت إشراف موظفين متبعين بالثقافة الساسانية. ليس لدينا أي خبر في ما إذا كان جزءاً من جهاز الدولة الأصلي الذي نُظم أيام بده الإدارة العباسية أصلاً. إن أول إشارة إليه التي نملكها تعود إلى أيام هرون، إلا أنه من الممكن أن يكون قائماً أيام المنصور والمهدي

كان بيت الحكمة أو مكتبة القصر، في أيام الساسانيين، يقوم بدور الأرشيف الوطني على أكمل وجه باعتباره المكان الذي كانت الروايات الشعرية للتاريخ الإبراني والحرب والمحب على أنواعه تُنسخ فيه وتُحفظ - على الأقل هذا هو الحر الذي نعرفه عنه. ليس لدينا أي سبب في أن نشك أنه في أيام الإدارة العباسية المبكرة احتفظ بهذه المهمة إذ إن اقتباسه تم على أيدي أشخاص كانوا حملة الثقافة الساسانية، كما كان قد عهد إليهم أن يوضحوا الأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية على النحو الذي احتفظت سياسة الخلافة. وبعبارة أخرى فإن دوره كان القيام بنسخ كتب تروي

«وس ثم فقد كان المأمون آخر خليفة يمكن أن يحرى إليه إنشاء المكتبة في صيغتها الأصلية. إلا أن دودج يستشهد حتماً بكثافة الفهرس من المنسخت. انظر Muhammad Ibn Ishaq Ibn al-Nadim. *The Fihrist of al-Nadim A Tenth-Century Survey of Muslim Culture* edited and translated by Bayard Dodge, Records of Civilization Sources and Studies 33 (New York, London: Columbia University Press, 1970), pp. 230 and 651

حكايات التاريخ الوطني وتقصص الحروب والحدث الإبراهيمي إن الإشارتين إلى وظيفته اللتين تملكهما تؤكدان، في واقع الأمر، هذه النتيجة؛ والفقرتان الوحيدتان اللتان تملكهما في الفهرست حيث ثمة إشارة إلى نشاط في الترجمة، فإن هذه يُقصد منها الترجمة من الفارسية إلى العربية لا من اليونانية. وفي الرواية التي استشهد بها عن أبي سهل بن نَوْبخت، الذي كان من الواضح أنه موظف في بيت الحكمة كان عمله أصلاً ترجمة كتب فارسية، والجملة القصيرة عن «سَلَم صاحب بيت الحكمة مع سَهْل بن هرون اللّبن ترجما من الفارسية إلى العربية»^(٥٥).

ثانياً، باعتبار ما يحص محتويات مكتبة القصر هذه فإن الإشارات النادرة التي تملكها يبدو أيضاً أنها تؤكد الفرضية بأن بيت الحكمة كان، في حقيقة الأمر، مكتبة للمكتب القديمة النادرة، مع أن البيئة ليست قاطعة. يقول ابن النديم إنه نسخ الألفبائيتين الحميرية والحيشية (الإثيوبية) من كتب كان يعتقد أنها كانت أصلاً في «مكتبة المأمون»^(٥٦)، ويشير في ما بعد إلى أنه كان في مكتبة المأمون مخطوطة على رق يخط عبد المطلب بن هاشم^(٥٧)، جذ الرسول ﷺ. وهذا كله أيعد ما يكون عن أنه مؤكد، حتى ولو فُرض أن مكتبة المأمون هي بيت الحكمة بالذات، فإنه من اليسير أن يُرى أنه يعد قرن ونصف القرن بعد المأمون، لما أصبحت

(٥٥) لم الأمر ليس مجرد مصادفة أن تشير التقارير حول رعاية المصور للنشاط الذي أتربا فيه إلى أنه طلب مؤلفات حول الموسوعات نفسها التي عولجت في الروايات الساسانية الشرقية. فقد عهد إلى محمد بن إسحق (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م) بوضع كتاب عن تاريخ العالم والحروب، انظر Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. I, pp. 287-288.

كما عهد إلى عبد الجبار بن عدي بوضع كتاب عن فن الحروب، انظر: ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢١، و ٣١١، ٣١٢.

(٥٦) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٥٢٩ و ١٩١٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

مكتبه ذات صفات خرافية في أيام ابن النديم، فإن كل كتاب نادر أو قديم أو أية كتب بالقبائيات غريبة لا بد أن ينسب إليها. وابن النديم يكاد يقول هذا نفسه: «كتاب وقع إلي قديم النسخ يشبه أن يكون من خزنة المأمون»^(٥٨)، (أميت التأكيد أيضاً). وفضلاً عن شهادة ابن النديم لدينا رواية مشكوك فيها للغاية - ولو أنها أيضاً لها قيمة القديم - في تاريخ سيرت النسطوري (Nestorian Chronicle of Sert) عن نسخة مشكوك في صحتها لمعاهدة بين السي ܩܪܝܝܬ ومسيحيي نجران المزعوم أنها صادرة من بيت الحكمة^(٥٩) وإشارتان إلى كتب حول الصفات والسلوك الملكي، التي تتفق مع ما عرف من الساسانيين^(٦٠).

وأخيراً، فهناك الروايات الفريدة عن بيت الحكمة خلال حكم المأمون، والتي تقول إن محمد بن موسى الخوارزمي عالم الجبر والفلكي هو كان منقطعاً إلى خزنة الحكمة للمأمون^(٦١)، وأن يحيى ابن أبي منصور، وهو فلكي أيضاً، كان له مركز فيها ومعه أيضاً ينو موسى الثلاثة الحديث المهد^(٦٢). وهذه هي الإشارة الأولى في مصادرنا الضئيلة إلى أن أشخاصاً يمارسون شؤوناً غير دراسة التراث الساساني وترجمته استخدموا في بيت الحكمة أو كانوا ذوي صلة به. على كل يجب أن يُشار إلى أن صاحب بيت الحكمة المأموني كان سهل بن هارون الفارسي (الشعوي) والخير بالتهلوية^(٦٣).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٦، ٢١.

(٥٩) A. Scher et R. Goussau, eds., *Siert Chronique de Patrologia* (٥٩) *Orientalis* XII, 4 (Paris: Fata Morgana, 1919), p. 601, et Balty-Guesdon, «La Bayt al-Hikma de Bagdad» p. 114.

Balty-Guesdon, *Ibid.*, note 12, p. 132.

(٦٠) انظر

(٦١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٤، ٢٦.

(٦٢) القنطري، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الرزني المسمى بالمتنوعات

المنقلاط من كتاب إخبار الخلفاء بأخبار الحكماء، ص ٤٤١ - ٤٤٢

(٦٣) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، و ١٢٣، ١٢٤، و

Encyclopaedia of Islam, vol. 8, pp. 838-840

هذا كل ما لدينا من أدلة أصيلة ومعتمد عليها، التي تمكننا من تصور طبيعة بيت الحكمة ووظيفته على النحو التالي: كان مكتبة أسست، على أفضل الفروض، كـ «مكتب رسمي» في أيام المنصور، على أنه جزء من الإدارة السياسية، وضع على نحو ما كان عند الساسانيين. كانت وظيفته الأساسية أن يُعنى بالأميرين كليهما نشاط الترجمة من الفارسية إلى العربية للتأريخ والتناقل الساسانيين ونتائجهما. وبهذه الصفة فقد استُجِر مترجمون فادرون على القيام بهذه الوظيفة وكذلك مجلدون للقيام على حفظ الكتب^(٦١). كانت هذه وظيفته في أيام الساسانيين واحتفظ بها كل أيام هرون الرشيد أي أيام البرامكة. ويبدو أنه، أضيف إليها في أيام المأمون، وظيفة أخرى متصلة بالنشاطات الفلكية والرياضية، على كل، فإن هذا ما يمكن أن ندل عليه الأسماء المرتبطة ببيت الحكمة خلال هذه الفترة، وعلى كل، فليس لدينا معلومات دقيقة حول ما كانت عليه هذه النشاطات في واقع الأمر، وقد يخمن المرء أنها كانت تدور حول البحث والدراسة فحسب، إذ لم يكن أي من القوم الولد ذكرهم، في الحقيقة، هو نفسه مترجماً. إن التوجهات العقلية الأيديولوجية الجديدة للمأمون والتي سبحت في الفصل الرابع، ستفسر الوظائف التي أضيفت إلى المكتبة في حكمه.

وهذا هو، إذاً، كل ما يمكن قوله عن بيت الحكمة ونحن آمنو العثار. من المؤكد أنه لم يكن مركزاً لترجمة كتب يونانية إلى العربية؛ إن حركة الترجمة من اليونانية إلى العربية لم تكن قط من نشاطات بيت الحكمة. وبين عشرات الروايات، التي وصلتنا أو التي نتحدث عن ترجمة أعمال يونانية إلى العربية ليس ثمة واحدة منها تشير إلى بيت الحكمة. ولقد كان هذا بالإشارات إلى الترجمات

(٦١) انظر التذييل، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

من الفارسية. لدينا عدد أقل من مثل هذه الإشارات ومع ذلك فإن اثنتين منها، وقد أوردتهما القهوست كلتيهما، على ما أشرنا من قبل، والأشد غرابة من هذا هو أن التقرير الذي وضعه نحين عن حركة الترجمة لا يشير إليه وعلى فرار ذلك، فإن المكتبة لم تكن المكان الذي كان يحترق المخطوطات اليونانية، باعتبار أن ذلك كان من واجبه. ويذكر نحين اليهود التي بنزلها في سبيل البحث عن المخطوطات اليونانية. وهنا، أيضاً، لا يشير قط إلى أنه بحث عنها في بيت الحكمة في بغداد، الذي كان على مقربة منه (قابل الفصل السابع). وابن التديم الذي يدعي أن مخطوطتيه الحميرية والحيشية (الإثيوبية) وصلتا من مكتبة المأمون، لا يقول شيئاً قط مثل هذا عندما يصف الأصناف المختلفة للكتابة اليونانية

وهو المؤكد أن بيت الحكمة لم يكن أيضاً «أكاديمية» لتدريس العلوم «الفدسية» أثناء القيام بترجمتها؛ إن مثل هذا الرأي الحاطره لم يدر حتى في حلد المؤلفين الذين خلفوا لنا هذه الروايات المتنحولة التي تملكها حول سبيل تعليم هذه العلوم (البحث في الفصل الرابع). وأخيراً فهو لم يكن مركز «مؤتمرات» لتجمع الباحثين حتى ولا بإشراف المأمون. كان المأمون ولا ريب (على عرار جميع الخلفاء العباسيين الأوائل) يدعو إلى مؤتمرات أو بالأحرى اجتماعات علمية، لكن ذلك لم يكن في المكتبة؛ إذ إن مثل هذا التصرف الاجتماعي غير اللائق من جهة الحليفة، وهو ما لا يمكن تصوره. إن المجالس كانت تعقد في قصور الخلفاء، عندما يحضرها الخلفاء، وفي ما عدا ذلك ففي المنازل الخاصة، على ما تشير إليه أوصافها الواردة في المصادر التي تحت أيدينا (انظر وصفاً لواحد منها دعا إليه المأمون في الفصل الرابع)^(٦٥).

(٦٥) إن ما ورد من نقاش في الكلام معروف أنه جرى في بيت الحكمة، على ما رواه عبد العزيز الكنتاني في كتاب الحميدة (*Kitab al-Haydan*) لا يجوز أن يحصل.

وعلى كل، فإن الذي قام به بيت الحكمة لحركة الترجمة اليونانية - العربية هو نهضة جو يتيح لها أن تكون مرغوباً فيها، ويسر لها أن تبلغ شأوها بهجاء إذا كان بيت الحكمة، في حقيقة الأمر، مكتباً إدارياً عباسياً، فقد نجح في تنظيم ثقافة الترجمة المهدوية إلى العربية. والذي يوحى به هذا هو أن جميع النشاطات التي تشتملها هذه الثقافة توحى بها - الأيديولوجية الزرواسترية لإحياء نصوص الأвестا (Avesta) القديمة عبر إعادة ترجمة الأعمال وكل ما يمكن أن يشمل ذلك - يمكن إدارتها على أنها نشاطات شبه - رسمية أو على الأقل بإعطاء من السياسة الرسمية وعلى سبيل المثال فإن الترجمات المتعددة من اليونانية التي انتدب البرامكة من يقوم بها، يجب أن ينفذ إليها من هذه الناحية. إن الأمثلة التي ضربها العلماء ورجال الإدارة الأعلمون كان من الطبيعي أن يتبعها آخرون من الدوائر الأقل أهمية، من موظفي الدولة ومن أشخاص عاديين. وإذا تم هذا التأييد الرسمي الإضافي - ولو أنه كان على نحو غير مباشر - فقد تحققت الموافقة على الترجمة من اليونانية إلى العربية، ومن ثم فإن جذور الحركة وانتشارها السريع في الأرملة العباسية المبكرة يمكن تلمّيه على نحو أوضح.

«سجل اليد النظر» Baly-Gueden, «Le Bayt al-hikma de Baghdad», p. 138.

إن هذا الكتاب الخطاطي مشكوك في صحته، وقد وضع ضد سياسة المأمون في تنمية المعرفة، انظر Van Een, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert* Hildesheim. *Eine Geschichte des Islams im frühen Islam* vol. 3, pp. 504-508.

الفصل الثالث

المهدي والحوار الاجتماعي والديني وحركة الترجمة

أولاً: بدايات الحوار بين المذاهب: كتاب «المقولات» لأرسطو والحوار الإسلامي - المسيحي

روي عن مصلو لا يرتقى إليه الشك أن الخليفة المهدي (ت ١٦٩هـ/ ٧٨٥م)، ابن المصنوع وحليفته، عهدَ بترجمة مقولات أرسطو (Topics) إلى العربية وقد تمت الترجمة، عبر وساطة سريانية ولكن مع العودة إلى اليونانية، حول سنة ١٦٦هـ/ ٧٨٢م، وقد تمّ ذلك على يد البطريرك النسطوري طيماناوس الأول (Timothy I) بمساعدة ابن نوح، كاتب حاكم الموصل. ولم يكتب لهذه الترجمة للمقولات أن تكون الترجمة المفيدة؛ فقد تمّ نقل الكتاب ثانية، بعد نحو قرن من الزمان، وقد تم ذلك هذه المرة عن الأصل اليوناني مباشرة على يد أبي هشام الدمشقي، وفي ما يقرب من الخمسين سنة بعد ذلك نقل مرة أخرى على يد يحيى بن حدي (ت ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م) عن نسخة سريانية سابقة قام بها ابن حنين^(١). يبدو الأمر بداية أنه

(١) إن أول إشارة إلى ترجمة عربية فرد بقلم تيموثي عنه في وسائله نظرو النص والبيروغرافية العامة به في

أمر مشير للدهشة. فالمقولات ليست قراءته بسمية، ومن ثم فإن التساؤل عن السبب في أنه لفت الانتباه على هذا النحو في مطلع حركة الترجمة، هو أمر ذو شأن. ولعل الأمر الأكبر أهمية، وهو ما يبدو أنه أمر لا يقبل التصديق، أن يرغب خليفة مسلم في ترجمة هذا الكتاب بالذات لأرسطو. ولئن يساورنا إلا القليل من الريبة في أن اختيار الكتاب يعود إلى محتوياته وصلتها الوثيقة بالأمور الملخّصة التي تولدت في قلب المجتمع الإسلامي، والتي

Jean Maurice Pley *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad, 749-1258, Corpus scriptorum christianorum orientalium*, v. 420 Corpus scriptorum christianorum orientalium subedit, t. 99 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1980), p. 38, and Hans Peltman, *L'Église et l'islam sous Tamméché I (780-823) Étude sur l'église nestorienne au temps des premiers Abbassides: Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Tamméché et al-Mahall, Ousé chrétien*, t. 3 (Beirut: Dar el-Machreq éditeur, 1975), p. 106.

وفي غير المصدرين لا يشير تيموني إلى الحليمة بالاسم، إلا أنه ثمة أسباب جيدة التي يمكن بموجبها أن يضاف إلى البحث في هذا الجزء، بأن المهدي هو المنصور ابنهم أيضاً. Ined Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hschira. Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, note 2, p. 25, and P. Kraus, «Zu Ibn al-Muqaffa», *Revue des études orientales*, vol. 14 (1934), note 3, p. 12.

ولم يكن يركز كراوس بحثه حول هذه المسألة. وكان قد افترج بالمصاحفة أن الحليمة كان على وجه الاحتمال (Wahrscheinlich) هرون. إن مقالة كراوس (Kraus) قد نقلها إلى العربية عبد الرحمن بنودي في عبد الرحمن بنودي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1966)، ص 101 - 110، حيث يحدد شك كراوس (Kraus) بقوله «العلم» وقد قرأ الترجمة العربية لكراوس أحمد فؤاد الأهواني الذي أورد هذا الرأي الاحتجالي على أنه حليمة مؤكدة في مقبضته لطيفة قسم *Topos* من كتاب: أبو علي الحنيس بن عبد الله بن سينا، الشفاء، المتكفل والجهد، تاليف أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: (د.ن)، 1966)، المقدمة العربية، ص 11. والمخطوط الذي وقع فيه الأهواني أعيد إنتاجه على يد الأترابي - جمال في Richard Goulet, dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, 2 tomes (Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-), pp. 525-526.

والتي تلخص المعلومات المتصلة معها حول الترجمات العربية لكتاب *Topos* بالإضافة إلى إشارات بيبليوغرافية أخرى

كان المهدي يرى أنه يجب أن يُنصَدَى لها. من المؤكد أن المهدي لم يكن مبنياً بالكتاب بسبب من موضعه في الدراسات المنطقية اليونانية - السريانية في الفترة المتأخرة من الأزمنة القديمة، وهو موضع كان، على كل حال، قليل الأهمية. فإنه، على حد ما توصلنا إلى معرفته، لم تكن له شروح سريانية. إلا أنه كان نسخة ترجمة سريانية مبكرة للكتاب، تمت على يد أثاناسيوس البَلَدِي (Athanasius of Balad) (ت ٦٧ هـ/ ٦٨٦ م)^(١٧)، الأمر الذي يشير إلى أن أولئك الذين لا يقدرون على قراءة اليونانية كانوا على معرفة به؛ ومن ثم فقد لفت انتباه المهدي إليه.

فالمقولات يعلّم الجدل، وهو فن المحاكمة على قواعد منتظمة. إن الفرض منه والوارد فيه نصاً، هو تطوير أسلوب يمكن الواحد من المحاكمة عن مسالة أو ضدها على أساس معتقدات يقبلها الجميع؛ ومن ثم فإنه يروّنا بقواعد المناقشة المرتبطة بالمسألة والجواب بين خصمين - السائل والمجيب له، وتضم لائحة في غاية الطول من القضايا التجريبية - نحو ثلاثمائة - تزودنا ببدايات للجدل أو مقولاته^(١٨). والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي الحاجة التي دعت لاحتضان مثل هذا النظام في أيام المهدي؟

(١٧) لدرس المقولات بالسريانية، انظر S. Bruck, «The Syriac Commentary Tradition», in Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions* Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 3-45.

(١٨) نسخة حلاصة جيدة حول المادة الأصلية والأهمية الفلسفية والتاريخية للجدليات عند أرسطو وهي ما تلاتي من كتب المشاهير على نحو ما بدأ، فيولتراسفوس (Theophrastus) النظر. Hen Balluison, *Theophrastus on Theories of Perception: Argument and Purpose in the De sensibus*. Quoniamus initium v. 6 (Utrecht: Universitat Utrecht, 1993), pp. 10-51.

وفي المخطوطات ٢٧٨-٢٨١ من المصنف نفسه؛ يوجد القارى، بباورغالية متضمنة ملهدة للأعمال التالية التي تتناول الجدليات الأرسطية.

قد بحث في الفصل السابق كيف عمل المهدي على صياغة أيديولوجية إمبراطورية مبية على دعوى أساسها أن الدولة العباسية كانت قد قامت على ما سمته النجوم، ومعنى هذا، في نهاية المطاف، أن ذلك جاء من الله تعالى، وأنها ستكون خليفة للإمبراطوريات العالمية التي سبقتها في المنطقة والأيديولوجية المرسومة على الجهة الأخرى لها والتي هي سابقة لها، هي دعوى العباسيين بأن يقيموا دولة قوامها المواطنون المسلمون الذين يتمتعون بحقوق وامتيازات متساوية. إن المنصر الإسلامي في هذه الأيديولوجية، الذي أدركه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (حكم ٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧٢٠م) على أنه سيل لوقف التفكك الذي كانت تتعرض له الدولة الأموية، بسبب سياسة التمييز العربية التي كانت تتبعها، هي التي ألت، في نهاية المطاف، لأن تكون النقطة التي دارت حولها الدعاية العباسية وأصبحت العصر الأساسي في الدعوة التي حملت العباسيين إلى السلطة. كانت آثار هذه السياسة مزودجة. ففي الجهة الواحدة كانت تعني أن العرب الذين كانوا قد «تصهروا» أو العرب الذين «تمزسوا» والذين انقطعت صلاتهم بالقبيلة العربية وغير العرب الذين كانوا قد اعتنقوا الإسلام - وهم أركان الثورة العباسية في كلا البلدين العراق وخراسان - فتحت أمامهم السبل إلى مواقع السلطة والنفوذ^(١). وأن هذا هو الذي حدث في الحقيقة يؤيده، بأنه منذ بداية الأمر، تسنم أهل الحكم من غير العرب أعلى المراتب في الإدارة العباسية والجيش؛ وهذا هو، على وجه الدقة، ما تلتزم منه العرب في الزمن اللاحق،

(١) إن مسيرة الثورة العباسية وأيديولوجيتها قد درست مع تحليل واث في الكتاب الموثق بمؤلفه شهبان (Shaban) ١88: A. Shaban على اطلاع على أهمية سياسات عمر الثاني الأموي، النظر M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970), pp. 89-92.

وهذا مراجعة محكمة للثورة في: Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp. 35-45.

يقطع النظر عما إذا كانوا يكونون ميولاً للامويين أم لا. إن الأمر وارد على نحو لا يقبل الشك على أنه الصفة المميزة لحكم المنصور في ما وراء الأخياري للقاهر، مباشرة بعد الفترة المتنبئة في الفصل الثاني.

«وكان أول خليفة استعمل مواليه وغلتمانه [من غير العرب] في أعماله [حكماً على المناطق] وصرفهم في مهماته وقدمهم على العرب فامتثلت ذلك الخلفاء من بعده من ولده، فسقطت لهادات العرب ورالت وناستها»^(٥).

وكانت النتيجة الثانية لهذه السياسة هي أن أصبح الإسلام، في كلتا الحالتين، المباشرة وغير المباشرة، أمراً لم يكن أيام الأمويين شيئاً يجب أن ينشر لهداية الناس. أما الناحية المباشرة فتتمثل في الأسرة التي وصلت إلى السلطة على أساس التعاليم الإسلامية التي تدعو إلى الشمولية والمساواة، كان لا بد لها من أن تعمل على أن يدخل الناس في دين الله أفواجاً كي توطد مقولتها. أما في الناحية غير المباشرة فإن تحقيق هذه الأهداف، مع ما يرافق ذلك من إقصاء من الجزية لمعتنقي الإسلام، كان حافزاً لعب العرب من السكان على اعتناق الإسلام. ومن هنا نلاحظ ارتفاعاً مهماً في مدى اعتناق الإسلام مع تسلم العباسيين للسلطة. وهذا يتضح على نحو درامي بالنسبة إلى إيران، إذ إن درجة متسارعة لاعتناق الإسلام يمكن تلمسها حتى في الوقت الذي بدأت الدعوة للعباسيين يذو قوتها في خراسان بعيد عام ١٠٠هـ/٧١٩م، وهي تزداد على نحو كبير جداً بعد عام ١٢٦هـ/٧٤٣م، وهو الوقت الذي أقر فيه المجلس الثوري في مازندران دعوى الأسرة العباسية. إن الارتباط دقيق بحيث لا يدع مجالاً للشك في مركزية الدعوة الإسلامية

(٥) أبو الحسن علي بن الحسين السموقي، مروج الذهب ومباني الجواهر، تحرير شمس بن محمد الطباطبائي، ١٢٦٩-١٢٧٠، الجزء ٢٤٤٦.

للمبشرين لتحقيق النصر وأثرها في مسار اعتناق الإسلام في ما تلا ذلك^(١). إن توجه الثورة العباسية نحو تشجيع انتشار الإسلام كانت له آثار درامية في حركة الترجمة التي بدأها المنصور.

إن نشر دين ما يعني تعديلاً أن ديناً واحداً منهما هو الصادق وأن صيغة واحدة منه هي كذلك، هذا هو أساس الدعوة. وعلى هذا فإن أية محاولات لنشر دين ما في مجتمع يثير المقاومة من ناحيتين على وجه عام داخل الدين نفسه من جهة أولئك الذين يعتبرون أنهم آمنوا لأنهم تقبلوا صيغة مختلفة، كأننا ما كان السبب؛ ومن خارج الدين نفسه تأتي المقاومة من اتباع الديانات الأخرى، لا لأنهم بطبيعة الحال يرفضون أن يعتبر دينهم لا يتمتع بالصدق فحسب، بل لأنهم يرون أنهم يريدون في عدد معتنقي

(١) إن العملية الاجتماعية والسياسية لامتداد السيادة التي تسمى بنشر الإسلام في
دس الأسويبي، بحثها B. SCAVIER, *Aspects and Homages in The Cambridge History of Iran*, 7 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968-1991), pp. 481-487.

والمدى الذي وصل إليه انتشار الإسلام في إيران بحث بحثاً دينياً Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), pp. 16-32 and Graphs 2-3, p. 23.

وس لعل الاطلاع على مراحل تطور الحركة العباسية في حراساء، تمر M. Shazm, «Kāshān b. Shāshā» in *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 4, p. 444a.

إن الأخبار القصصية التي تروى حول انتشار الإسلام أيام المباسين المعكر، والتي تروى بها روايات متعددة لاعتناق الإسلام، على يد الخلفاء، أو الشخصيات البارزة مثل أبي حنبل الملاف (ت بعد ٨٤٠)، وهو أحد مؤسسي الاعتزال الذي وُي عن أنه سمع في حمل ثلاثة آلاف رجل على اعتناق الإسلام، انظر: أحمد بن يحيى بن البرقي، كتاب طبقات المعزلة = *Die Klassen der Abu asiditen*، شحاتن سوسة ففله - فلرو، نشرات الإسلامية، ج ٢١ (بيسان: مركز شحاتن، ١٩٦٦)، ص ٤٤، و S. Pines, «An Early Meaning of the Term Muṭakallimā Invol Oriental Studies vol. 1 (1971), p. 229.

والذي أحدث طباعته في Shlomo Pines, *Studies in the History of Arabic Philosophy*, edited by Sarah Stroumsa, *Collected Works of Shlomo Pines* v 3 (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1966), p. 67.

الدين الجديد، ومن ثم فإن قوتهم تضعف. ولذلك فإنه بعد أن عزز المتصور السلطة العباسية وأسس لسيطرة عباسية حازمة، أصبح الميدان مهياً للمواجهة بين ما اعتبرته المؤسسة العباسية الإسلام ومخالفيه من الجهة الواحدة، ومثل ذلك بالنسبة إلى الإسلام والأديان الأخرى في المنطقة التي كان أصحابها يزودون الإسلام بالمنتجين الجدد. وقد اتخذت المواجهة، في هذه القصة وكان ذلك طليعاً - سبيل المناقشة والمجدل، وذلك بسبب من الجماعات البشرية الضخمة المعنية بذلك فيعد الثورة مباشرة كان المسلمون - وفي الحقيقة المسلمون الذين وافقوا العباسيين - أصغر أقلية دينية في الهلال الخصيب وفارس وما وراء ذلك: فكان السبيل الوحيد لإخضاع الجماعة يكمن في الإقناع والجبر عبر الضغط الاجتماعي الذي كان من الممكن لسلطة الدولة أن تمارسه. وحركة الترجمة التي أطلقها المهدي لتحسين هدف مختلف، على ما أوضحناه في الفصل السابق، تلقت الآن دعماً إضافياً عبر حدود كان على المهدي أن يضعها موضع التنفيذ من أجل وضع حل للمقاومة السياسية والاجتماعية التي جاءت نتيجة ارتفاع درجة اعتناق الإسلام الذي أدى إلى انتشاره. ووعية في فهم دور المهدي في هذه الخطوة، فإنه من المفيد العودة إلى الرواية حول حكمه التي وردت عند محمد الخراساني الأخباري، زميل المؤرخ المسمودي ومصدره.

«وأمن [المهدي] في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته^(٧)، لما انتشر من كتب ماني وابن دهنان ومريقون مما نقله ابن المقفع وغيره، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية، وما صنعه في ذلك الوقت ابن أبي الفرجاء وحشاد غنبرذ ويحيى بن زياد ومطيع بن

(٧) في طبعة بيلا، وردت لنا بدلاً من لما

إياس تأييداً لمذهب الماتني والذهباتية والمرقونية؛ فكثر بذلك الرنادقة وظهرت آراؤهم في الساس وكان المهدي أول من أمر الجديليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين ممن ذكرنا من الجاهدين وغيرهم فأقاموا [المتكلمون] البراهين على السامدين وأزالوا شبه الملحدين، فأوصحوا الحق للشاكين^(A).

إن رواية الأخباري دقيقة من حيث التعرف على جوهر القضية. فيجد أن تبت المنصور السلطة السياسية للأسرة العباسية، قامت حركات كان القصد منها مقارعة المضامين الدينية لذلك التسلط، على ما هو مشروح في الفصل الثاني. وكانت الأعلى صوتاً والأشدّ عدواناً اجتماعياً هي تلك الحركات التي أشار إليها الأخباري؛ فإذا كانت الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية قد تحيرها المنصور لتعزیز المقاصد العباسية، فإن المقاومة الفارسية عادت إذاً إلى الظهور على نحو «المنشقين والمعتدين» الذين كانوا ينتسبون إلى عناصر متنوعة من الأديان الوطنية الفارسية المانويين والبرديسمانيين والمرقونيين. وقد شهد القرن العباسي الأول نضالاً مستمراً بين الدولة وتلك الفئات، وهو النضال الذي كان يؤدي أحياناً إلى ثورات عنيفة مثل ثورة بابك.

وعلى كل، فقد كان من الطبيعي أن لا تنفرد المانوية بردة فعل ضد المضامين التي تحويها سياسة عالمية الإسلام التي سار عليها العباسيون الأوائل. فإن اليهودية والمسيحية شعرتا أيضاً بأثر هذه السياسة التي يمكن أن ترى على أوضح ما فيها، في حالة

(A) المسعودي، مروج الذهب وبعادن الجوهر، الجزء ٣، ص ٣٤٤٧ من أجل التعرف

إلى التجمعات المانوية الواردة ذكرها في هذه الرواية، انظر G. Vajda «Les Zoroastres dans le pays d'Islam au début de la période abbaside» *Revue degli studi orientali* vol. 17 (1938), pp. 193-196, 204 - 206 and 210-214

المسيحية في التطورات داخل جماعة الملكيين ذلك أنه بسبب الوضع الاجتماعي الجديد الذي ساد في أعقاب الثورة العباسية، جويت الكنية الملكية بتعني شأ اللغة اليونانية بين سكان سورية - فلسطين، ومن ثم فقد اضطرت في نهاية الأمر إلى أن تتقبل العربية حتى في الأعراس الليتورجية (المستخدمة بالفريسان المقدس)^(٩). إن التدخل التدريجي للإسلام العربي في أديان الشرق الأدنى كان يبنياً على جبهات متعددة، وقد تم في الحقيقة على أساليب لم تكن منتظرة، وكانت تحرمة لم يعرفها أتباع الأديان الأخرى (من غير المسلمين) ومن الأمويين. ولذلك كانت الحاجة العامة إلى مزلا - القوم لتوضيح موقفهم والحفاظ على حقوقهم وموقفهم وحتى محاولة إحياء هذه في بعض الحالات، وترتب على ذلك أن شهد القرن العباسي الأول زيادة غير منتظرة في كتابات عربية مسيحية اعتلادية موجهة ضد الإسلام.

ومما يدل دلالة لا تُنسى فيها على الجدل الذي قام بين المعتقدات هو العدد الذي يفوق الحسينان من الرسائل المعنوية بالتفسير والمناظرة التي وضعت بالعربية خلال فترة حركة الترجمة. وقد أخذ ر. كاسبر (R. Casper) وزملاؤه لائحة كاملة في سبع وعشرين صفحة^(١٠) تحوي الأعمال المعروفة في المناظرة الإسلامية والمسيحية، فإذ أضاف الواحد إليها الأعمال العربية الإسلامية لدحض الأديان والمذاهب الأخرى فإن هذه اللائحة تتضمن على نحو كبير

لم يكن المسيحيون، بطبيعة الحال، ضريبين عن أدب

(٩) H. Griffith, «Eutyches of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic», *Byzantion*, vol. 52 (1982), p. 164.

(١٠) R. Casper, «Bibliographie du dialogue islamochrétien», *Islamochristiana*, vol. 1 (1975), pp. 143-160.

المناظرة. فقد كان الجدل هو السبيل الأصلي للتواصل في الصراع، وبخاصة بين الخلقيدوسيين وأتباع الطبيعة الواحدة والناصرة، في القرن السابع الميلادي، الذي أشد أواره نتيجة لمجمع خلقيدونية (المسكوني) الخامس الذي عقد سنة ٥٥٣. ومنذ ذلك الوقت أصبح عقد مناظرات عامة، يجمهرها عشرات من الأشخاص للتحدث عن قضايا دينية، أمراً منتظماً للحدث. وقد دوت هذه المناظرات، وترتب على ذلك أن أصبحت صيغة الحوار هذه إحدى أهم أنواع الأدب المسيحي (اليوناني والسرياني) في القرن السابع. ولما بدأ الحوار المسيحي الإسلامي بمبادرة مسيحية، على نحو ما أشير إليه فوق، بعد الثورة العباسية كان «دئته كبيراً للتقليد السابق في استعمال أسلوب الحوار لغرض الشروح والدفاع». وحقيقة الأمر هي أن أول دفاع مسيحي في مقابل الإسلام الذي وصل إلينا يعود إلى أواسط القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي وهو على شكل حوار^(١١).

تعرض المهدي إلى خصوم محاولين اقوياء. فإن المرقى الماتوية المختلفة التي ظهرت أيامه إلى الملن قد ذكرها الأخباري على نوع خاص بسبب الدور المهم في مقارعة الرندقة (الماتوية

(١١) إن البحث الحديث في تاريخ الشرق الأدنى في العصر الممتدة من العرون السادس إلى القرن الثامن قد أثرب لنا السبل في فهم الحياة الاجتماعية والثقافية لكل السماعات والفتات العبية في المنطقة وما كان هناك من تفاعل في ما بينها من أجل الأساع الأدبية اليونانية بنوع خاص، ومن أجل ما القيس في هذه الفترة، نعر المقال الذي صيغت براءة أحد هؤلاء الباحثين، وهو A. Cameron, «New Themes and Styles in Greek Literature Seventh-Eighth Centuries», in: Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, Southern in Late Antiquity and Early Islam*. 1 (Princeton, NJ: Darwaz Press, 1992), pp. 97-100. في المقال تصوصي أدبية مكتوبة تستمدت المثالية. ثمة فصلا من مقال اعتقاري مسيحي عربي مجهول الهوية محفوظة في: «The Heidelberg Papyrus Schott»^١ The Heidelberg Papyrus Schott, p. 433.

Casper, *Ibid.*, p. 152, no. 12. 2.

وغذ إلى المصادر في^٢

ومن ثم كل زندقة) الذي بلغته في ما تلا من الزمن في التاريخ العربي؛ وقد حملها المهدي محمل الجد إلى الغاية بسبب ما كانت تمثله من إثارة للزعات الإحيائية المارسية، وتقبل الكثيرين في الإدارة العباسية ممن كانت لهم خلفيات فارسية لأيديولوجيتها، الأمر الذي تشبه على نحو واضح الحالات المولفة المتعددة لمثل هؤلاء الأشخاص أما المسيحيون واليهود من حيث إن وضعهم الاجتماعي البين من الوجهة الشرعية، فلم يكونوا مصدر خطر سياسي، وكانوا، مع ذلك، خصوصاً أشقاء من أهل الفكر، إذ إنه كانت لهم خبرة في الحوار بين الأديان. في مثل هذا الجو كانت ثمة الحاجة ماسة إلى «دليل» بالعربية يمكن أن يعلم فن المحادثة والمجادلة. لا بد أن المهدي كان حوله مشيرون حيدون، فلم يقترحوا أقل من كتاب المقولات لأرسطو، وهذا العمل كان نقطة انطلاق للشروع بالعمل بأكمله.

كان المهدي تلميذاً جيداً؛ وقد قرأ الكتاب بحاية وأتيحت له الفرصة حتى لتطيقه، إذ إنه كان المسلم الأول الذي نافع عن الإسلام مع مسيحي في محادثة مدونة. لم يكن المسيحي سوى البطريرك النسطوري طيماتاوس الأول وهو الرجل الذي عهد إليه ترجمة المقولات. ومن الطريف أن نلاحظ أن طيماتاوس، الذي روى المحادثة (ومما لا ريب فيه، ويمتني ما يمكن من الأدب، لا يترك لدينا شكاً في أنه نجح بأن يرد على جميع الاعتراضات التي وجهها المهدي للمسيحية، يبدي في بادئ الأمر دهشته إذ إن الخليفة يرفع في إجراء مجادلة لاهوتية معه).

«إننا قد دخلنا قبل هذه الأيام إلى حضرة مليكتنا المظفر. وعندها تكلمنا عن الطبيعة الإلهية وأزلتها قال لنا الملك ما لم نسمعه منه قط وهو أيها الجاثليز، لا يلقى برجل مثلك، عالم وذو خبرة، أن يقول عن الله تعالى «إنه اتخذ امرأة وولد منها أبناء».

فجاءونا قائلين يا أيها الملك محب الله من هو ذلك الذي أتى
بهكذا تجديد عن الله (هو وجبل)

فاحتل الملك المطهر قال لي: فمالذا تقول إذا عن المسيح؟
من هو؟

فجاءونا الملك قائلين: إن المسيح هو كلمة الله الذي ظهر
بالجسد لأجل خلاص العالم^(١٦).

يبدو أن المهدي الذي كان حتى هذه اللحظة مكتشفاً بأن
يصفي إلى حوار طيماتاوس حول الموضوعات اللاهوتية شعر بالثقة
التي تمكنه من تحديه لإجراء حوار؛ فتقدم يسؤال، وبأسلوب في
عابة الذكاء، كان في غاية الإثارة - بل لعله كان حتى مهيناً -
والسؤال مع أن شأنه واد في القرآن، لم يُشر فيه إلى الآية الكريمة
بإلذات. فقد ورد في القرآن الكريم، وهو قطعاً إشارة إلى العقيدة
المسيحية، «أنه كيف يمكن لخالق السماء والأرض أن يكون له ابن
مع أنه لم يكن له زوجة؟»^(١٧) وإذا تقدم المهدي يسؤاله على نحو
يمكن معه الإجابة بأمان في حضرة الخليفة المسلم (لم يكن بطبيعة
الحال لطيماتاوس أن يشير، في حضرة الخليفة، إلى رأيه المباشر)
فقد لمع المهدي إلى طيماتاوس إلى أن الذي كان يرمي إليه هو
حوار صادق وأنه لا ينتظر الآراء العادية التي تنتظر من مواطن

(١٦) أليس العربي موجود في Putman, L. *Église et l'Islam sous Timothée II* (1780 - 823) *Étude sur l'Église nestorienne au temps des premiers Abbassides. Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*, pp. 7-8, parcs 2-5.

من أجل البحث في الإطار الاجتماعي والسياسي، انظر: Van Es, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hohenla. Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*, vol. 3, pp. 23-28.

(١٧) «تبع السموات والأرض أثر يكون له وله ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم»، القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ١٠١.

مسيحي أمام الملك المسلم. إن طيماتاوس، الذي يبدو من المؤكد أنه يعرف القرآن الكريم (وعلى ما يبدو من مجرى الحوار أيضاً) تلقى الإشارة وغمزته مفاجئة سارة. إن الحوار الذي تلا يضع بين أيدينا مثلاً ممتازاً على تطبيق القوانين التي نص عليها كتاب المقولات^(١١)

في المقولات كان إذاً وثيق الصلة على نحو واضح بالحوارات المتبادلة بين العقائد خلال القرنين العباسيين الأولين، ولذلك فقد كانت له ثمة ترجمات متعددة. وعلى ما يرى الأخياري في الفقرة التي اقتبست قبلاً، فقد أدخل المهدي إلى العالم الإسلامي أسلوب النقاش وما يلزمه من مواقف اجتماعية مع كل الحوارات الدينية - السياسية أو تمزيماً، وكان الأول في العناية بأسلوب النقاش هذا. وقد كان لهذا الأمر نتائج بعيدة الأثر كان أهمها، على ما تم في ما تلا من القرون، أن الشريعة برزت على أنها التعبير الاجتماعي المميز للإسلام من حيث إنه دين.

إن التفاعل السياسي في أيام المهدي وسعي البيت العباسي وراء الشرعية اعتمداً على مواقع دينية وإلهية التي كان يتوجب الدفاع عنها ضد خصومهما. وكان الكلاسيون قد اتفقوا في الحجاج، ولم يلبث الفقهاء أن انضموا إليهم. وكان المسلمون المشاركون في الحوارات قد اقتضح لهم على نحو يبين أن جودة النقاش كانت ذات أهمية من الناحية السياسية، ومن ثم فإن النقاش تم له نهائياً أو يكون المران الذي لا يُعلى عليه في البحوث الفقهية وأساليبها. ولما أنشأ الفقهاء المدارس الفقهية الأولى في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت مهمتها تدريس الجدل

(١١) إن السياق المنطقي للمحاكمة موسع في تقسيم المقولات وفهرستها في

Putman, *Ibid.*, p. 16.

أصلها المنطقي انظر

المنطقي والفقه^(١٥)، والذي نراه في هذا هو أنه خلال هذه الفترة العباسية المبكرة كان النشاط السياسي، وحتى على نحو أكثر تميزاً، وكانت الفعالية السياسية، في المجتمع الإسلامي، يثير منهما عبر الحجاج المنطقي للقضايا الدينية. ومن هنا جاء سعي المهدي للحصول على كتاب أساسي يمكن أن يُعلم هذا الفن، ومن ثم كانت الترجمات المعادة للكتاب نفسه رغبة في الوصول إلى درجة أوفى دقة واضح فهمها

ثانياً: مقتضيات الحوار العقدي الداخلي: «الطبيعة» لأرسطو وعلم الكلام المبكر

إن بدايات علم الكلام هي موضوع كثير الجدل حوله. وبالنسبة إلى ما نرعى إليه هنا فليس التعرف إلى هذه البدايات بالأمر الهام بقدر ما يعني أن نلاحظ بضع نواح منه وهي التي ترتبط مباشرة بالمحاور الذي يسرته الحركة الترجمة. أولاً، أنه من المعترف به على نحو عام أن المناقشات الأولى التي دارت بين المسلمين حول ما يمكن أن يسمى «كلاميات» نتجت عن تطورات سياسية واجتماعية تمت خلال القرن الإسلامي الأول، قبل بدء حركة الترجمة. ففضايا شرعية الوراثة والعلاقة بين القيادة والعقيدة وقضية الكفر بالملازمة لذلك، ما لم تكن تلك العلاقة بينة - تلك كله

(١٥) من أجل التفات، انظر Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hishri. Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*, vol. 4, pp. 725-730

حيث توجد بيلوغرافية كاملة انظر أعمال جورج مكدني لتوضيح أهمية الجدل والشريعة كمعامل في إنشاء المدارس، George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), pp. 71 ff

لمة أيمناً شرح مفصّل من وضعه في O. Makdisi, «The Juridical Theology of Shāfiʿī: Origins and Significance of Uṣūl al-Fiqh», *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), p. 21

يبدو، وعلى نحو بَيِّن، أنه كان ركيزة المناقشة. ومثل ذلك يقال عن المناظرات مع غير المسلمين. ومن هذه الحلقة ظهر ما أسماه فان إتش هيلم كلام صالح للجدل، والذي كان، في جوهره، جزءاً من النقاش السياسي في المجتمع العربي الإسلامي الناشئ^(١٦).

والمسألة هي كيف يمكن تحديد وفهم السبيل الذي سارت عليه المناقشات التي كانت تدور حول موضوعات ذات اهتمام آني لهذه الجماعة بحيث أصبحت نقطة التركيز لديها تدور حول موضوعات هي التي أرغمت الجماعات المناقشة المتخصصة على التوجه نحو مصادر مترجمة بحثاً عن مادة لتثبيت المواقع وللدفاع أيضاً. وبعبارة أخرى، لماذا وكيف انتقلت هذه المناقشات إلى موضوعات هي التي فرضت، في النهاية، ترجمة أعمال يونانية وسواها من أعمال أجنبية؛ أو، على نحو آخر، كيف تمّ (للملم) الكلام المبني على خلاف متجذّر في التاريخ الإسلامي في القرن الأول الانتقال إلى «هلم كلام» يناقش قضايا مميزة من البَيِّن أنه لا صلة لها بالأحداث التاريخية والسياسية.

يذكر الأخياري في روايته عن المجادلات في أيام المهدي المانويين والبرديصانيين والمرقونيّين. إنه من المفيد أن ننطلق من هذا المكان. إن الرواية التاريخية واضحة في أن هذه الفرق ذات النظرة الثنائية، قامت بدور رئيسي في المجتمع الإسلامي خلال القرن الثاني، وفي الواقع مباشرة بعد تولي العباسيين السلطة. وقد اشتدّ المهدي في حقوتهم مع أن الاضطهاد كان متقلّباً في نجاحه إلى حين القضاء على هذه الفرق في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فالواقع هو أن الزندقة، وهي التسمية الرسمية للمانوية والمارقين عموماً (وكثيراً ما كانت التسمية تشوُّش عمداً) أثرت

(١٦) انظر

تكريماً كبيراً في مسيرة الإسلام من حيث إنه دين وأيديولوجية -خلال
 الفترة العباسية المبكرة- والسؤال هو كيف وعلى وجه الدقة؟ وقد
 تقدم فإن إس قبل فترة وجيزة باقتراح بأن ظاهرة الزندقة يمكن
 تفسيرها على أفضل وجه لا على المفترض أنه كان هناك نشاط
 تشييري للماتوية، الذي من المفترض أنه كان يمكن أن يمتد
 الإسلام، بل على أن بعض المفكرين المسلمين وجدوا في الماتوية
 والنظم الثنائية ذات العلاقة معها، بضمه شؤون لم يكن الإسلام في
 أيامهم يقدمها لهم. ومن ثم فقد كانت القضية أن فئة من أهل
 الفكر جابهت جواً فيه حشد من أهل الفكر، ولم تواجه فرغاً
 دينية^(١٧).

ومهما كان الوضع - وحتى لو كانت قضية مناقشات عقلية
 دون أي تهديد مماثل واع للدولة العباسية فإن الاضطهادات
 والإعدامات لا يمكن تفسيرها بيسر. فإنه يبدو في غاية التأكيد أن
 أعضاء من مثل هذه الفئات (أو، كما يلاحظ فإن إس، معتقدون
 حديثو عهد بالإسلام - من مثل هذه الفئات) هم الذين طُعنوا
 «كلام المخالفة» بموضوع جديد للنقاش وهو علم الكون^(١٨). وفي
 الحقيقة فإن أقدم المناقشات الكلامية الأصلية التي تصلنا أخبارها
 كانت تناقش قضايا في النظرية الطبيعية - الفرات والقضاء والمراع -
 على نحو ما إرتأى دثاني (Dhanani) مؤرخاً، لها جذور ثمانية^(١٩)
 مع أننا لا نعرف بعد الأدوار الدقيقة التي حوت بها، ولا الأسباب
 الخاصة التي تسببت في أن تكون النظريات الكونية - والذرية منها
 على نحو خاص - إحدى أهم نقاط التركيز والأكثر اهتماماً في

(١٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٧-٢٢٨

(١٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٢-٢٢٤ و ٢٢٦-٢٢٧

(١٩) Anwar Dhanani, *The Physical Theory of Kalām Atomic Space, and (١٩)*
Void in Sarraḥ Mūlāḥ Cosmology. Islamic Philosophy, Theology, and
Science, v 14 (London, New York: E. J. Brill, 1994), pp. 182-186

(علم) الكلام الإسلامي (الذي ظل حتى ذلك الوقت منصرفاً إلى قضايا مثل طبيعة الإيمان وحسن الوصول إلى الخلافة، وهو أمر بسيط نعمهم) يظل واقع الحال هو أن النظرية الذرية حلت في المكان المركزي منذ البدء واستمرت في هذا السبيل قروناً طويلة نلت

وثمة اعترافات أخرى تشير إلى الاشغال بالفصايا الكونية أيام العباسيين الأوائل. قد رأينا في الفصل السابق أن الاهتمام البررواستري يعلم التحميم قبل كجره من الأيديولوجية العباسية الرسمية. وهذا يتضمن التجليل الملازم لنظرة كونية تكمن في ثنائها وهي التي تدعم الثموس بعلم التحميم. إن صورة الكون التي يزودنا بها أرسطو - بطليموس تزيد مثل هذا القرض على أمور السبل، ونجد في واحد من أعمالهما شاء الله أن مثل هذا الموقف موضح على أتم وجه^(٢٠). وموضوعات تخصص الطبيعة وعلم الكون تبدو واضحة أيضاً في المينكوزد، وهو الكتاب المقدس للبررواستريين، الذي استشهد به في الفصل السابق (الفصل الثاني)، وإذا كان كبار الموظفين الذين كانوا يتقبلون هذه الثقافة، قد أصبح لهم نشاط في الإدارة الحكومية أيام العباسيين الأوائل، فإن مثل هذه الشؤون كان من الطبيعي لها أن تبرز على الملا فصلاً عن ذلك فإن نصيحة كسرى الأول أنوشروان الواردة في الوثيقة نفسها «أن يؤسس العالم على القاش» (انظر الفصل الثاني) فإن معتقدات دين الدولة تبدو وكأنها، على نحو عام، تحديداً لـ «الكلام». ويبدو أن هذا كان له دور ما في الدفاع عن الإسلام

D. Pingree, «Maḥallāh, Some Samman and Syman Sources», in (٢٠) George F. Hourani, ed., *Essays on Islamic Philosophy and Science Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1975), p. 10.

حيث يستعرض بحري الظواهر الطبيعية والكونية التي يقول به ما شاء الله. «Purpanatism Tailored for the Astrologer» (الشمسية معدلة على قياس الشمس).

الذي تولا، المتكلمون أيام العباسيين المبكرين الذين يبدو أنهم استعملوه دعاية. وقد ارتأى س. باينز (S. Pines) أن أبا مسلم استخدم أفرافاً يسمون «المتكلمون» دعاءً^(٢١). وفي نتهي السلسلة حول (الثنايين) يجب في نهاية المطاف، أن نشير إلى ما جاء به هاملتون جب الذي كان يسير على غطى ميشال انجلو غوندي (Micheangelo Gundi) إذ ارتأى أن أوائل الممتزلة (المتكلمين) «كانوا الجناح العسكري للإيمان الصحيح ضد أهل البدع من القائلين بالمذهب الثاني» مستخدمين في ذلك المنطق والجدل اليونانيين (المستبطين) من الكتب المترجمة^(٢٢).

إن هذا التجمع البارز للأحوال التي شجعت ترجمة الكتب اليونانية حول الموضوع، على نحو ما جعل مثل هذا التجمع ترجمة المقولات أمراً لازماً في خلافة المهدي. وإذا كانت ترجمة المقولات لأرسطو لازمة بسبب من المعادلات الدينية التي فرضتها السياسة العباسية، وذلك من أجل ترويض الترشيد بالعربية إلى أساليب المناقشة، فإن ترجمة كتب أخرى كان يسمى إليها من أجل التوصل إلى معرفة صحيحة لاستخدامها في مثل هذه المناورات الكلامية، وكتاب الطبيعة لأرسطو (Physics) يخص

(٢١) انظر Pines, «An Early Meaning of the Term Mutakallim», pp. 226-227, and Van Ess, *Theology and Gesellschaft in 2. und 3. Jahrhunderte Habschen. Eine Geschichte der Religionen im Frühen Islam*, vol. 1, pp. 49-50.

(٢٢) «The Social Significance of the Shu'biyya in Hamdan Alexander (٢٢) Ruyssen Gubb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Inge, Boston Books on World Affairs (Boston: Boston Press, 1962), pp. 70-71.

ومصادر نشره لمي: *Studia Orientalia from Festschrift de Copenhagen* (Copenhagen: [n. pub.], 1953), pp. 105-114.

يرى جب أن العباسيون رأى في «عمل الترجمة هذا الوسيلة الأنسب لتخليص الإسلام من تراث الزندقة المزجوجة» (ص ١٠٧) التي لا أرى أنها صحيحة تماماً على النحو الذي حللت الأمر في هذا الكتاب. إلا أنها محاولة على طريق الصواب في محاولة لتأسيس أسباب إيجابية لحرارة الترجمة.

هذه المجموعة، وهو الذي مر عليه تاريخ طويل معقد في الترجمة إلى العربية

عز ابن النديم الترجمة الأقدم لهذا الكتاب إلى شخص يدعى سلام بن الأبرص، واحد من المترجمين الأوائل في أيام البرامكة^(٢٢) أي بين سنتي ١٣٣-١٨٨هـ/٧٥٠-٨٠٣م، أو على بحر أدق، في حكم هرون ١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م وينقل ابن النديم هذه المعلومة مباشرة عن عيسى بن علي (٣٠٢-٣٩٢هـ/٩١٤-١٠٠١م) ابن الوزير «الأمين» علي بن عيسى، الذي كان قد شُهر بسبب من نقله الحدي للعلوم اليونانية (قابل العمل السادس). وكذلك بوصفه تلميذاً ليحيى بن عدي، المرجع الرئيسي لابن النديم في الشؤون الفلسفية، فإن عيسى يمكن الاعتماد عليه بحيث أن تكون معلوماته صالحة للاعتماد عليها^(٢٣). وقد نلا ترجمة سلام الأبرص ما لا يقل عن ثلاث ترجمات أخرى، وكذلك ترجمات متعددة لشروح يونانية على كتاب الطيعة، ومثل ذلك يقال في مؤلفات أصيلة حول الموضوع بالعربية^(٢٤)

(٢٢) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم: *الفهرست = Kitab al-Fihrist*، تحرير حوسنا-موف، ج ٢ (البرج مؤلف، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢١٤، ٦١

(٢٣) انظر: H. Bowen, «Abū Ḥ. Isḥāq in The Encyclopaedia of Islam, vol. 1, p. 387, and Dominique Sourdel, *Le Vicar Abbade de 749 à 816, 192 à 324 de l'Église* 2 tomes (Dumas Institut français de Damas, 1959-1960), pp. 523-524

كان عيسى وأبو من جماعة أسرة ابن الجراح ذات النفوذ في الإدارة، والأسرة من دير لنا وسجدة عنها في القمل السادس.

(٢٤) انظر البداية عن هذا الموضوع في المصادر الأسبانية والثانية التي نسبت إلى يحميا الجهم في *Francis Edwards Peters, Aristoteles arabus: The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus, Monographs on Mediterranean Antiquity no. 2* (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp. 30-34

إن كتاب الطيعة ظل يسيطر على النقاش فلسفي حتى بعد فترة حركة الترجمة، انظر المادة المجمعة في *P. Lellouch, Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Sina's Commentary on the Physics, Aristoteles Semitico - Latine, v. 7* (Leiden, New York: B. J. Brill, 1994)

على أن السبب الذي يكمن خلف الطلب في ترجمة كتاب الطبيعة هو العصر الكوفي في المحاورات الكلامية، ويتصح إلى درجة ما من الدور الذي قام به أرسطو فيها منذ نشأتها الأولى إن هشام بن الحكم، وهو واحد من اللين شاركوا في مناقشات حلقة من أهل الفكر في البلاط البرصكي بين سنتي ١٧٠ و ١٧٩ هـ/ ٧٨٦ و ٧٩٥ م (أي أنه كان معاصراً تماماً لسلام الأبرص) وضع رسالة في الرد على أرسطو في رأيه في الله. إن الهدف المقصود في تهجم هشام هو ولا بد الطبيعة الثامن (Physics VIII) أو (Metaphysics Lambda) وليس لدينا أية معلومة عن ترجمة لكتاب ما بعد الطبيعة (Metaphysics) قبل العقود الأولى من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد روي أنه بعد هشام بجيل قام النظام الكلامي المشهور، برد على أرسطو حول موضوع الفلسفة الطبيعية. وإذا فإن مجرد رواية الجبر بأن هشاماً والنظام هاجما أرسطو في إطار الجدل الكلامي العنيف يشير إلى أن أعماله - وعلى كل فكتات الطبيعة - كانت لا شك في أنها استعملت لأغراض كلامية^(٢٦). إن الخصومة بين الفترة والأرسطية التي سيطرت على تاريخ العرب العقلي لقرون كانت إذاً قد بدأت، في وقت مبكر، ويبدو أن إدماج المذاهب الثمانية ومن ثم اللرية الكونية في الحوار، هو الذي أوجب دخول كتاب الطبيعة لأرسطو

(٢٦) بالنسبة إلى هشام، انظر الدراسة الرواية في Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen im Frühen Islam*, vol. 1, pp. 349 ff.

حيث إن مسيرة التنمية المبكرة مبحرة هناك في (ص ٣٥٠ وما بعدها)، ورأيه في الله في (ص ٣٥٨ - ٣٥٩) أما رده على أرسطو في كتاب الرد على أرسطوطاليس في التوحيد فهو وارد في ج ٥، ص ١٧٠، وتم A من المصنف نفسه. ونريد دراسة عن النظام في: ج ٣، ص ٢٩٦ وما بعدها. وللتعرف أكثر على النظام انظر: J. Van Ess, "Dirke b. Amir und die Chameys' Biographie einer Vorgenannten Schule," *Der Islam*, vol. 43 (1967), p. 256, and

The Encyclopedia of Islam, vol. 7, pp. 1057-1058.

ملكه في

إلى الفكر العربي. إن خصوم المذهب الذي لم يكن من اليسير عليهم أن يثثروا على سلاح أقوى منه لدعم أهدافهم.

وأخيراً، فإنه بالإشارة إلى الترجمة في عهد المهدي، ثمة أمر آخر حري بأن يذكر في سبيل التأكيد على تمقّد الموضوع. في الحدث عن أسباب حركة الترجمة، كان التركيز، حتى الآن، على العوامل التاريخية ذات الصلة الوثيقة دون الاهتمام بما هو مرتبط بالنزعة الشخصية. ومع ذلك فإنه يجب الإشارة أيضاً إلى أن ميل الخلفاء الشخصية، مع أنها لم تكن أساسية في حركة الترجمة ككل، كان لها ما يصلها بطبيعة المادة المترجمة. لقد تبين أن المهدي، الذي كان يهوى البيزرة، كان له بيزري صاحب خبرة في الأمر هو العسائي. طلب منه أن يضع له كتاباً عن الموضوع، على أن لا يعتمد المصادر العربية وحدها، بل يعود إلى مصادر أجنبية على السواء. كانت نتيجة ذلك كتاباً أصبح النموذج الأصلي في ما تلا من الأدب العربي^(٧٧). ولو أن المهدي لم يكن يستمتع بالبيزرة لعله ما كان لنا أن نحصل على هذا الكتاب؛ وفي الجهة الأخرى لو لم يكن ثمة ترجمة ثقافية قائمة، وهي التي كانت تشجع أمر التطلع خارج التقليد العربي للحصول على الفوائد في الموضوعات جمعاء، لعل كتاب العسائي كان زوّدا بالمعركة التقليدية العربية عن البيزرة ولا ما يزيد عن ذلك.

(٧٧) انظر الدراسة المبينة حول الموضوع التي وضعها Detlef Moller, *Studien zur mittelalterlichen arabischen Folkloreforschung Quellen und Studien zur Geschichte der Japil* 10 (Berlin: W. de Gruyter, 1965).

الفصل الرابع

المأمون،

السياسات الداخلية والخارجية وحركة الترجمة

أولاً: حركة الترجمة في خدمة السلطة المركزية

تولى المأمون السلطة في أعقاب حرب أهلية بين الأخوين هزّت الدولة العباسية إلى الأعماق ويبدو أنه من الأفضل استعراض الأحداث باختصار في سبيل تفهّم أفضل لقداحة الاضطراب. توفي الأب هرون الرشيد سنة ١٩٣هـ/٨٠٩م. وكان أن تولى أحد الأخوين، الأمين، الخلافة في بغداد فيما ظل المأمون في مزو على أنه حاكم لخراسان. وجاء به الخصام بين الأخوين على نحو يكاد يكون بعد ذلك مباشرة واستمر حتى انكسار الأمين وقتله بأمر قائد المأمون المنتصر طاهر (١٩٨هـ/٨١٣م). وقد بقي المأمون، بعد سقوط بغداد ومصرع الأمين، في مزو، بنية تصريف الأحكام من هناك، وهذا أدّى إلى إطالة أمد الحرب الأهلية ست سنوات أخرى. فلما تم للمأمون الانتصار في الدور الثاني من الحرب الأهلية وقرر العودة إلى بغداد سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م كان اضطراب الأمور في مدينة المنصور قد تجاوز السنوات العشر من صمره.

للمحروب الأهلية عواقب دائمة، ولم تكن هذه الحرب

مستثناء. ويمكن القول بأن نفثت قوة العباسيين الفعالة التي راقت قيام الجويهيين سنة ٣٣٤ هـ/ ٩٤٥م بدأت مع الحرب الأهلية فقد جابهت المأمون مشكلات متعددة، ويبدو أن الأهم منها كانت قضية شرعية الأسرة، التي كانت أصغر معالجة من تلك التي جابهت الجدد الأهل الممنصور. تمكن الممنصور من المجابهة، وعلى درجة كبيرة من النجاح، لأن عمله كان في غالبه من موقع قوة، إذ إنه سار على سياسة الاحتواء والتكتيف، متقبلاً أيدولوجيات الفئات التي كان يجب استرضائها رغبة في تثبيت تأييدها، ومن هنا جاء تقبله الأيدولوجية الإمبراطورية الرومانيّة، على نحو ما بحثت في الفصل الثاني.

لم يتح للمأمون مثل هذا الحظ؛ كان الوضع يختلف اختلافاً درامياً عما كان عليه قبل سبعين سنة. ففي المرحلة الأولى كانت قضية الشرعية قد تمتع جرحها. فإعدام الأمين، فضلاً عن أنه كان أول قتل ملكي في التاريخ العباسي، كان إلى ذلك لا مبرر له. ويتضح مدى الأذى الذي ألحقه ذلك بصورة المأمون من المجهود التي لا مثيل لها التي بذلها المأمون ورجال دعائه في إعادة كتابة التاريخ في سبيل تبرير هذا الفعل. وثانياً كانت سياسات العباسيين الأوائل، أسلاف المأمون، في سبيل تقوية دعوتهم قد أنتجت في النهاية العناصر المضادة لها، والتي زادت مع الحرب الأهلية في عصفها، فوقع أمر حلها على المأمون.

إن سياسات الاحتواء والتوفيق الأيدولوجي التي استلها الممنصور وسار عليها خلفاءه بعده، كان من نتائجها أن جاء في أعقابها تطور لا حد له في آراء وأيدولوجيات ونظم فكرية. وعلى ما رأينا كانت حركة الترجمة المنتفع المباشر من هذه السياسات؛ وعلى كل حال، وللسبب نفسه، ثم تطورت نظرات أخرى إلى الإسلام لم تقم بها تلك الفئات البعيدة التي ساندت حركة الترجمة، وهذه النظرات كانت على وشك أن تُدرن. وعلى نحو

خاص فإن أبرز التطورات كان تفسير النظريات والعماديات الشرعية. في السنة ٢٠٤ هـ / ٨٢٠م توفي العالم الشرعي الكبير الشافعي الذي تيمر لرسالة في الأحكام الشرعية أن تعبر السبيل الشرعي المبني على النصوص التي تحوي سنة الرسول ﷺ. إن مقوله، على نحو ما يؤكد الهجري، كانت نتيجة مثل هذه النزعات في المجتمع، ولم تكن السبب في ذلك^(١) ويجب أن يُضاف إلى هذا الأمر تشجيع مثل هذه التطورات الذي نشأ عن سياسة أخرى للمبشرين الأوائل وهي نشر الإسلام. ومن ثم فقد ظهرت، في السنوات السبعين الأولى من الحكم العباسي، فئات من العلماء أو الممكرين، كانت تعنى بالشرع أصلاً، والتي كانت، على وجه عام، مستقلة عن سياسات الخلافة الأساسية.

إن العمل في سبيل المركزية وقبض الخليفة على الأمور بيد من حديد كان أمراً في غاية الوضوح أيام المنصور - مخطط مدينة بغداد والخليفة يقيم في وسطها كان الرمز الأنصح وضوحاً على ذلك - مع أنه حتى المنصور أدرك أنه كان يتوجب عليه أن يلجأ إلى المرونة ليتمكن من الحفاظ على أكبر قدر من التأييد. وليس ما يدل على ذلك مثل الرواية التي تنقل الحادثة التي وقعت بينه وبين مالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي. فقد طلب إليه المنصور أن يتخذ كتابه الموطأ على أنه الكتاب الأساس الذي يحتوي على أحاديث الرسول ﷺ (المقبولة)، لكن مالكا رفض ذلك. تدل هذه القصة على أمرين، الأول أن المنصور حاول اعتماد نص شرعي معترف به، الذي يمكن تعميم استعماله على نحو متعلم، ومن ثم فإنه يزود الخليفة بنوع من السيطرة، والثاني هو أن مالكا أراد، على نحو لا يقبل الشك، أن يظل، في الواقع، مستقلاً عن سلطة

T. El-Hibri, «The Reign of the Abbassid Caliph al-Ma'mun (811-833)» (١)
 The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy» (Unpublished Ph. D.
 Dissertation, Columbia University, 1992), p. 306

المخالفة على أساس تباين في التصرف الإسلامي في الممدد
المختلعة

انتهت استجابة المأمون لهذه التحديات إلى تبني سياسات هي
التي تركز النقاش حولها، سواء في ذلك على يد المحاضرين أو
العلماء وأوصح ما يمثل هذه السياسات فرضه المحنة وهي التي
كان قوامها القول بحل القرآن، وكان الذين يرفضونها عندما
يحتجون بماقيون بالجلد أو السجن. والمسألة المتعلقة بحركة
الترجمة في هذا السياق لها وجهان الدور الذي قامت به تاريخياً
في سياسات المأمون العامة، والأسباب التي أدت، على نحو عام،
إلى رسم صورة مشوهة لذلك الدور على ما زودنا به التأريخ على
وجه عام. أقول مشوهة لأنه مما يكاد يُعقد الإجماع عليه، في
التأريخ العربي الذي دَوَّن في ما بعد، وفي الدراسات الحديثة التي
تعتمده، هو أن المأمون هو الذي استهل حركة الترجمة، سواء أكان
هذا الأمر واقعياً أم أنه تم عن طريق التأثير المباشر. وفي الحقيقة
فإن هذا ليس صحيحاً، على ما يُبحث من قبل، ولكن السؤال الذي
يستحق أن يتحدث عنه هو: لماذا طغت الفكرة القائلة بأنه هو
الذي قام بذلك؟

لقد وجدت، في الفصول السابقة، أن العرض للسياسات
المباشة التي تقدم بها الأنباري، على نحو ما رولما المسعودي ذو
قائدة. وهنا نجد أيضاً أنه يقدم لنا عرضاً فريداً، يصح أن يتخذ
نقطة انطلاق، إنه يقول عن المأمون:

«... ثم أنفنى الأمر إلى المأمون فكان في بدء أمره، لما
علت عليه الفضل بـ سهل وغيره، يستعمل النظر في أحكام النجوم
وقضاياها، وينقاد إلى موجباتها ويلتزم مذهب من سلب من ملوك
ساسان كازدشير بن بابلوك وغيره، واجتهد في قراءة الكتب القديمة،
ولممن في دوسها، وواطى على قراءتها، فافتن في فهمها وبلغ

دراستها؛ فلما كان من الفضل بن سهل ذي الرئاسين ما اشتهر،
وقدم المأمون العراق، اتصرف عن ذلك كله وأظهر القول بالتوحيد
والوحد والوحيد، وحال الشكليس وقرب إليه كثيراً من الحديثين
الميزين والمساظرين كأبي الهذيل وأبي إسحق إبراهيم بن سيار
النكاح وغيرهما ممن واقفهما وحالفهما، وألزم مجلسه الفقهاء وأهل
المعرفة من الأدياء، واستقدمهم من الأمصار وأجرى عليهم
الأوراق؛ فرغب الناس في صنعة النظر وتعلموا البحث والجدل؛
ورضع كل فريق منهم كتباً ينصر فيها مذهبه ويزيد بها قوله؛ وكان
أكرم الناس عفواً وأكثرهم احتمالاً وأحسنهم مقدرة وأجودهم بالمال
الوفيق وأبللهم للعلماء وأبعدهم عن المنافسة واتبعه وزراءه
وأصحابه في فعله وسلوكوا سبيله وقصروا مقبته^(٢).

كان المأمون يحتاج سياسات أسلافه التي عُرض لها في
الفصول السابقة؛ ورواية الأخباري عنه مهمة لأنها تؤكد ذلك.
كانت أمه [المأمون] فارسية (من المحتمل أنها كانت حفيضة
أستاتيسيس الذي ثار على المنصور) وليس من شك في أن هذه
الحفيضة كانت ذات أثر في أن يعتنق هرون حاكماً على خراسان،
لكن مما لا ريب فيه أن ثقافته، التي كانت تعتمد على تشرب
الأيدولوجية الإمبراطورية الساسانية الزرواسترية، وهي التي أجراها
المنصور ياديه ذي يده على الدولة الإسلامية، هي التي زودته
بنظرة تتفق تماماً مع تلك الأيدولوجية؛ ومن ثم كان اعتماده على
التمجيد وتبجيل ذلك اهتمامه الكبير يدرس «كتب القدماء»، تماماً
على غرار المصارع الذي أُرُفِح في الفصل الثاني ففي السنوات
التي قضاها في سُرُز، قبل مقتل الأمين وبعده، كان تأييده من
الحبة المحلية الخراسانية، التي كانت في المالب، تداعبها الآمال

(٢) أبو الحسن علي بن الحسين السموقي: مروج الذهب ومباني الجواهر،
تحرير شارب بلا (بيروت: المؤسسة اللبنانية، ١٩٦٩-١٩٧٩)، المجلد ٢: ٢٤٣

في إحياء الإمبراطورية الساسانية. ولعل أمر اختياره اللون الأخضر، وهو اللون الذي كان للساسانيين، على أنه لون الدولة الرسمي، والذي استبدل باللون الأسود، شعار المباسيين المسلمين، لما عاد المأمون إلى بغداد، ما يبدو أنه دليل على مثل هذه الاتجاهات^(٣).

كان الفضل بن سهل معلم المأمون الخاص وناصحه ووزيره يمثل مصالح هذه الطبقة. ويقطع السطر عن السبب الذي حمل هرون، والد المأمون، على التناكُر للبرامكة وإزاحتهم عن السلطة في بغداد سنة ١٨٧هـ/٨٠٣م، فإنه كان ولا بد ذا صلة بقرار المأمون أن يتخلى عن الفضل، الذي كان من أتباع البرامكة، لما مرز العودة إلى بغداد. وإذا اتخذت هاتان الحادستان وحدهما، يبدو جلياً أن الحرب «الساساني» وسياساته لم يعد لها حساب في الوضع الذي آل إليه أمر الأسرة العباسية نفسها في بداية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. إن الأحوال التاريخية قد تبدلت.

فمن الناحية الواحدة، إن الأيديولوجية الساسانية لم يعد لها الدور ذاته الذي كان لها قبل سنتين عاماً. فالتنوات التي مرت لم يقتصر الأمر فيها على انتشار سريع للإسلام بين الشعب الفارسي، بل إن النخبة التي كانت قد ساندت المأمون في الستين التي قضاها في مرو، لم يكن لها مكانة هنا للقيام نحوه بالدور نفسه على أنه خليفة الدولة الإسلامية بكليتها، فضلاً عن ذلك فقد كان المأمون قد ضمن تأييد هذه الفئة على نحو لا يمكن الرجوع عنه، ولم يكن ثمة حاجة إلى أي شيء آخر. ثانياً إن الأيديولوجية الزروسترية وتاريخها المبني على التنجيم على ما فُسر للمتنصور رأى إلى الأسرة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات السالفة في المنطقة. إلا أنه بعد الحروب الأهلية وخاصة بعد أن اختار المأمون علي

(٣) للإشارة إلى تغيير الألوان، انظر

El-Hibri, *Ibid.*, p. 207.

الرصا ولي عهد، لما كان بعد في مرو فإن القوة والمرلة السياسي
للأسرة العباسية كانتا قد هزلتا إلى درجة كبيرة ولا بد أن المأمون
تنبه، في مثل هذه الأجواء، إلى أن يقامه في مَرْزُ واستمراره في
اتباع هذه الأيديولوجية سيزديان به لأن يعتبر حاكماً لولاية، ولن
يُنظر إليه على أنه خليفة للدولة العالمية. فلم يكن لديه خيار سوى
المودة إلى بغداد.

وتركه مرو تبعه التخلي عن الأيديولوجية الزرواسترية واتخاذ
شيء آخر بدلاً لها. وكان الخيار ظاهراً للمعان؛ سيكون المأمون
ملكاً إسلامياً، «خليفة الله» باختيار معنى اللقب الذي اختاره مؤخراً
سنة ٢٠١ هـ/ ٨١٦-٨١٧م^(١). وخيار المأمون هذا قرره عليه أن
الإسلام أصبح له موضع الصدارة في الدولة الواسعة، وذلك نتيجة
لسياسة أسلافه في التشجيع على اعتناقه. ومع ذلك فإن السبيل
الذي احتطه المأمون لتطبيق أيديولوجية إسلامية جاء نتيجة لقراره
هو، وهو القرار الذي انتهى بـ «المحنة».

كانت سياسة المأمون الجديدة أساسها تفسير فردي للإسلام،
يكون فيه الخليفة هو صاحب القول الفصل في العقيدة. كان مثل
هذا أمراً لا سابقة له في التاريخ الإسلامي، وكان محالفاً كل
المخالفة لتيار اللامركزية الدينية الذي كان يتقوى حتى أيام
المأمون. ومن ثم فإن مثل هذا القرار يجب أن يُشَن من خلال
الجهود السياسية الأخرى التي أراد لها المأمون أن تكون ذات نظرة
واعتماد موحدتين وهي سياسة التسلط التي تؤدي إلى تركيز كل

(١) من أجل فهم لأهمية أحد المأمون بهذا اللقب، انظر البحث عند المصدر
نفسه، من ١١٤-١١٦، حيث يوضح بغيره، على خلاف ما جاء عند كرون وغيره
من حيث استعماله لدى الخلفاء السابقين انظر Patricia Crane and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* University of Cambridge Oriental Publications, no. 37 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1996).

عناصر القوة بيد الخليفة وأولئك الذين كانوا تحت سلطته مباشرة ومطلقاً. ومن منظور سياسي عريض يرى أن المأمون اعتزم إعادة السلطة المركزية إلى منصبه، وبخاصة بعد الآثار السلبية التي خلفتها الحرب الأهلية. ففي الناحية العسكرية اتخذ سياسة مركزية الجيش، وبسبب ما لقيه من الإزعاج الذي لقيه من بعض فئساته، فقد اعتمد على نمو خاص بالنظام القضائي وحاول السيطرة عليه على نمو أوفى^(٥). ومن حيث الشأن المالي فقد أدخل في شرب النقود إصلاحاً يعيد المدى أدى إلى انشاق في هذا العمل، وغسطقاً لضررها في الولايات^(٦). وفي الأمور الأيديولوجية، فإن الاتجاهات نحو مركزية سياسة المأمون كانت رد فعل لتطورات داخلية في الإسلام نفسه فقد ظهر في أيامه عدد من علماء الدين الذين اعتبروا أنهم المنفردون الحقيقيون للإسلام وبدوا كما لو أنهم كانوا يحاولون انتزاع النفوذ من السلطات المركزية؛ ولم يكن المأمون مستعداً لإخضاع سلطة الخلافة لأي كان. وأخيراً، وعلى المستوى الشخصي، فقد ارتبط قرار المأمون بنشأته في الأيديولوجية الساسانية، الأمر الذي يزودنا بدلالة بارزة لفهم سياسته المركزية العامة وتفسيرها.

ويتحدث الأخباري في لمحة فكرية ثابتة من أن المأمون كان يتصرف تصرف الأباطرة الساسانيين، وعلى الأخص على نحو تصرف أرتشِير بن بابك أبي أرتشِير الأول مؤسس الأسرة الساسانية (حكم ٢٢٤ - ٢٤٢ م). كان أرتشِير مشهوراً، على نحو بين، في

(٥) لنتحدث إلى مركزية سياسات المأمون العسكرية والإدارية، انظر Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1991), pp. 164-176, and El-Hibri, *Ibid.*

والكتاب الأخير بروودا بالكثير من الوثائق حول هذه القضية.

T. El-Hibri, "Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mun," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 34 (1993), pp. 72-77.

التاريخ الساساني بحكمته السياسية، وقد نسب إليه عهد «أَنْدَرز» (Andarz) الذي يُرشد فيه أباطرة المستقبل من الساسانيين إلى أسلوب الحكم. والوثيقة تبدو، في أصلها المهلوي، أنها تعود إلى الفترة التي سبقت الفتح العربية مباشرة، وهي موفورة في ترجمة عربية مبكرة. في ما يتعلق بالدين ودوره في الإدارة، يورد أرفخشهر الصيغة التالية

«واعلموا أن الملك والدين توأمان، لا قولام لأحدهما إلا بصاحبه لأن الدين أَسُّ الملك وعماده، ثم صار المُلك بعد حارس الدين، فلا يد للملك من أَسِّه ولا يد للدين من حارسه؛ فإن ما لا حارس له ضائع وإن ما لا أَسُّ له مهضوم، وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السُّلطة إياكم إلى دراسة الدين وتأويله والتفقه فيه فتحملكم الثقة بفرة الملك على التهاون بهم فتحدث في الدين رياصات مُستسرّات في من قد وَتَرْتَمَ وَخَفُوتَمَ وَخَرُوتَمَ وَأُخَعَتَمَ وَصُنُوتَمَ من السفلة والرجية وحشو العامة

«ولم يجتمع رئيس في الدين مُبَيَّرَ ورئيس في الملك معلى في مملكة واحدة إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أَسُّ، والملك عماد، وصاحب الأَسِّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد..

«واعلموا أن سلطانكم إنما هو على أجساد الرعية، وأنه لا سلطان للملوك على القلوب.. واعلموا أنكم إن علمتم الناس على ما في أيديهم فإن تغلبوهم على عقولهم

«واعلموا أن العاقل المحروم سأل عليكم لسانه وهو أقطع سيفه، وأن أشد ما يضركم به من لسانه ما صرف الحيلة فيه إلى الدين، فكان بالدين يحتج، وللدين، فيما يظهر، ينضب، فيكون للدين بكاءه، وإليه دعاؤه...

«ولا ينبغي للملك أن يعترف للعبيد والنسك والمبتغين أن يكونوا أولى بالدين ولا أحجب عليه ولا أغضب له منه»^(٧).

وعلى نحو ما أشار إليه فريتس شتيببات (Fritz Steppat) فإن صياغة الترجمة في هذه الوثيقة شبيهة إلى حد كبير بتلك التي اختارها المأمون في صياغة أمره بالمحنة^(٨). فقد أدرك المأمون على نحو يبيّن أن التمدّد الذي تتضمنه السلطة الدينية التي تقوم على عدد من العلماء الفتيين عبارة بشؤون الدولة. وقد كانت المحنة محاولته لاستعادة السلطة إلى الحكومة المركزية وتجنب الأخطار التي حلّت منها عهد أردشير.

وفي سبيل ضمان النجاح في جهوده لإعادة السلطة المركزية للحلّة وحتى في حصر مداها في شخصه، صرف المأمون جهده في حملة دعائية مكثّفة كانت تركز على دعامتين إته هو بالذات كان نصير الإسلام، وهو أس الدولة، وإته كان، هو بالذات، المرجع الأخير في التفسير الصحيح للإسلام، وسواه كان ثانوياً. وفي سبيل تحقيق الهدف الأول أعلن المأمون حرياً توسعية ضد

(٧) اسمي ألبح النحر الوارد عند أبي، في أبي سعد منصور بن حسن أبي، فخر الدار، تعيين محمد علي ثروة، مراجعة علي محمد الجبوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠-١٩٩٠)، ص ٧، من ٨٧ و ٨٩، بدل طبعة عهد أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٧)، ص ٥٢-٥٤ و ٥٧-٥٩ وهناك طبعة أخرى أعدها: M. Gergoudis, «Quelques apocryphes de la littérature manuscrite conservés dans les bibliothèques d'Istanbul», *Journal Asiatique* vol. 254 (1956), pp. 46-67.

ويجى ذلك ترجمة فرنسية ومن أجل الموسوع الماس، نشر الطبعات ٧٠-٧٢ من المصدر نفسه. ومن أجل أبي مكمل في النهاية، نشر: S. Shaked, «Anchez», in: Ehsan Yarshater, ed., *The Cambridge Iranica*, 10 vols (London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 2, pp. 11-16.

F. Steppat, «From Abū Arishir to al-Ma'mūn: A Permanent Element in (A) the Policy of the Mīhras» in: Wafiq al-Qadī, ed., *Saḥāb al-Ḥarīḥ et al-Ḥarīḥ: Festschrift for Shām al-Dīn al-Ḥarīḥ on his Sixty-sixth Birthday* (Barrut, American University of Beirut, 1981), pp. 431-434.

الكفار - البيزنطيين - توسعية من حيث إنها كانت تختلف نوعاً عن الحملات الفصليّة التي كان خلفاء العباسيون يقومون بها^(٩). كانت حملات المأمون ترمي إلى الاستيلاء على أراضي بيزنطية، وإسكان مسلمين فيها في سبيل توسيع دار الإسلام. والسبيل الوحيد لتحقيق الهدف الآخر هو استلاب ما يعتبر أساساً للسلطة الدينية من علماء الدين، الذين كانوا قد تسلقوا السلطة إلى أيامه، وتركوها في شخص الخليفة الذي يزيده في ذلك نخبه منتظمة من أهل الفكر، وثانياً فإن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الأمر، هو اعتبار رأي الخليفة الشخصي في تفسير النصوص الدينية، والمبني على العقل، هو القول الفصل. فالخليفة يمكنه أن يتوصل إلى حكم ويقنع الآخرين بأنه هو الرأي الصائب عن طريق المناقشة والحوار المنطقي. هذه هي الأسس التي يُلحَأ إليها في تقرير القضايا الدينية والوصول إلى حكم بشأنها، وليست الأحكام الدينية التي يطرحها رجال الدين والقائمة على الرواية الصحيحة للإسناد. ومن هنا جاءت سياسة المأمون في تشجيع الحوار وشيوع الجدل. على ما يتفله إلينا الأخباري. ولعله من المهم أن يُدَوَّن هنا أمر مميّز؛ لم يكن في نية المأمون أن يُبَيِّن القول الفصل في الشؤون الدينية على أساس شخصي، ولو أن هذا كان هو النتيجة الجانبيّة، كي لا يسلّم الجماعة من السفلة، على نحو ما ورد في عهد أزدشير، البُدّ العليا في قضايا الدين؛ ولم يكن ينوي أن يتنازل عن حق الحاكم في أن يكون الحكم النهائي في قضايا صحة الإيمان والعقيدة. ومن ثم فإنّه أراد أن يقيم فئة من جماعة فوقيّة متميزة التي سيكون لها، إلى جانبها، الأمر في شؤون الدين وليس لجماعة من أسفل السلم، التي يمكنها مع

(٩) انظر التحليل المعضّل عن حملات المأمون البيزنطية في El-Hafsi, «Crusade Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mun», Chap. 8, pp. 253-280.

«قيادتها المخفية» أن تمثلني على الأمر. ويبدو أن هذا كان توجهاً جديداً في المجتمع الإسلامي، يظهر كأن المأمون كان يحاول، على نحو واعي أن يقيم أرستقراطية ديسية لمجارات الأرستقراطية السياسية.

وفي هاتين السابقتين كان المأمون يتخذ من سياسة أسلافه أساساً ويحورها كي تستقيم على جذورها نهجاً خاصاً فقد أخذ بالأيديولوجية الإمبراطورية الرومانيّة القائمة على مركزية الحكم واكتفى باستبدال الإسلام بالزرواسترية؛ وفيّ سياسة تشجيع اعتناق الإسلام على أساس الحوار الجدلي، مع الاشتراط بأن يكون لرأيه اليد العليا. وقد أيدته حركة الترجمة تأييداً مهماً في كلا الأمرين.

ثانياً: السياسة الخارجية وحركة الترجمة:

أيديولوجية الخصومة للبرنطة على أنها اعتبار للهائلة

ولد المأمون سنة ١٧٠هـ/٧٨٦م أيام كانت حركة الترجمة قد خلعت خطوات واسعة، ونشأ في الجو الثقافي الذي كان قد تما بما كان للبراسكة من دور في ذلك، إذ كانوا أشد حماته حماسة. وقد قرأ في شبابه كتب القدماء واتكّب عليها في دراسة جدية، على ما يروي الأخباري. فلما أصبح خليفة لم يكن قد قرئت في نفسه قيم ترى أن حركة الترجمة وكل ما يمت إليها بصلة نفع عام فحسب، بل إن هذه القيم كانت هي السائدة في مزو عاصمة خراسان، حيث أعلنت خلافته ١٩٦هـ/٨١٢م، وفي بغداد حتماً التي دخلها سنة ٢٠٤هـ/٨١٩م. أما أنه سيمنع بدفع حركة الترجمة دفعاً فعلاً، على نحو ما فعل جميع أسلافه قبله، فلم يكن يومها موضع تساؤل، ولا يجوز أن يكونه اليوم.

والروايات القائلة بأنه هو الخليفة الذي استهل حركة الترجمة أي أنه كان الخليفة الوحيد الذي قام بالفور الأكبر في الترجمة، يتوجب اعتبارها روايات متأخرة، ومن الواضح أنها صيغ متأخرة تفيدلية محزنة على أن السوال الأخرى بالطرح هو القول بأن حركة الترجمة كانت واقعاً اجتماعياً، وحتى، لو قبلنا بهذه الروايات التدليلية وأن فيها بلوة من الصحة باعتبار أنها تشير إلى أن المأمون أعاد كثيراً من حركة الترجمة، فما هي الإفادة الخاصة التي جناها منها؟

فيما ترداد الممركة بالتاريخ الاجتماعي للمجتمع العباسي المبكر، يبدو أن الدعاية للسياسات الخليفة هير «العلاقات العامة» تزداد وضوحاً وواسطتها حملات دعائية كانت تستغل البلاعة التي كان العامة شليفني التأثير بها أو ولستعمل عبارة أقسى، صبر الدعاية التي كانت جزءاً لا يتجزأ من عمل الإدارة. وقد منح المأمون هذه الناحية من الإدارة عناية خاصة لسبب وجيه لا لأنه وصل إلى السلطة نتيجة قتل خليفة، الأمر الذي كان يحمل في طياته قتل الأح، على نحو ما أشير إليه باختصار، بل لأنه، فضلاً عن ذلك قام، بعد هودنه إلى بغداد، بحملة عنيفة نحو المركزية وثبيت السلطة، الأمر الذي كان لا يد من أن يثير الخصوم من كل جهة. ومن ثم فقد نظم حملات دعائية قوية في سبيل إسدال ثوب الشرعية على توليه السلطة وتبرير قتل الملك وقتل الأخ وتوضيح سياساته ونشرها والسعي إلى تغليها في نهاية المطاف. وثمة مثل ممتاز للعمل الذي تم على أيدي مثل هذه الحملات يتجلى بالطريقة التي اتبعتها المأمون (أي العنات المحيطة به) لتبرير حلع الأمين واختياله عن طريق إعادة كتابة «عهد مكته التي وضمها مروون الرشيد سنة ١٨٦هـ/ ٨٠٢م. فقد حفظت الوثائق النص الأصلي الذي ينص بما لا يقبل اللبس، بأن الخلافة يتولاها الأمين أولاً، دون قيد أو شرط ثم يتولاها المأمون، فيما بدا النص «المعدل»

الذي وضعته جماعات تؤيد المأمون، والذي فيه تبرير للثورة إذا لم يتقيد الأمين بالشروط المفروضة^(١٠)

وفي السياسة الخارجية جازم المأمون أن يظهر نفسه نصيراً للإسلام، على ما جاء في حملته الأيديولوجية وقد تُوِّجت بسياسة عدائية ضد البيزنطة. وقد تبلورت هذه السياسة بمد أن ضمن الولايات الغربية على مقربة من نهاية حكمه، وعلى وجه المخصص لما بدأ يفرض المحنة؛ ومن ثم يظهر للعيان على نحو أوضح أن الحملات ضد البيزنطيين والسياسة القسمية الجديدة مترابطتان والحرب الشاملة التي أعلنها ضد البيزنطيين كان فيها عنصر أيديولوجي جوهري. لقد سُوِّر البيزنطيون على أنهم حوري بهم أن يتلقوا الضربات الإسلامية لا لأنهم كانوا كفرة لحسب - وهذه الرذيلة كانت قد اتضحت صورتها في رسالة محمد ﷺ إلى هرقل - ولكن لأنهم كانوا جهلة ثقافياً، وكانوا من الناحية الثقافية أدنى لا من المسلمين وحسب بل حتى بالنسبة إلى أجدادهم اليونان القدماء. وعلى العكس من ذلك فإن المسلمين فضلاً عن كونهم أرفع شأنًا بسبب الإسلام، فقد كانوا أيضاً أعلى شأنًا لأنهم تفهموا العلوم والحكمة اليونانية القديمة وكانوا قد ترجموا كتبهم إلى العربية. وهكذا تنقل حتى إلى الإسلام نفسه باعتباره ديناً؛ إن البيزنطيين قلبوا ظهر المجن للعلم القديم بسبب النصرانية، فيما تقبله المسلمون بسبب الإسلام. فالحملة على البيزنطيين تصبح القبول بالهليونية. فحركة الترجمة أصبحت تزود المسلمين بأدوات أيديولوجية لقتال البيزنطيين؛ وخلال هذه المسيرة كانت حركة الترجمة، وكل ما كانت تمثل، تزود ترسخاً في المجتمع الإسلامي.

T. El-Hibri, «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802 A. (10) Plan for Division or Succession?», *International Journal of Middle East Studies* vol. 24 (1992), p. 460

إن مظاهر الحملة الدعائية للمأمون ضد البيزنطيين وضد
النصرانية يمكن تقصيدها في أدوارها الأولى في أعمال الجاحظ (ت
٨٢٥هـ/٨٦٨م) الداعية الملكي للمأمون وخلفائه من المعتزلة^(١١)
إنه يصف الروم بأنهم شعب عظيم في جفلاته وصاحب إنجازات
علمية ثم يسأل كيف يجوز لمثل هذا الشعب، أن يؤمن، تحت
تأثير النصرانية بثلاثة آلهة ويدعي أن بشراً عادياً يبول ويتموط كان
إلهاً حقاً؟

ثم ملنا إلى الروم، فوجدناهم أملياء وحكماء ومنجيين، ولهم
أصول خصائص الروم اللحنون وصنعة القرسطون، وكيان الكتب،
وهم الغايات في التصوير، يصور مصورهم الإنسان حتى لا يفادر
شيئاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يصوره باكياً أو ضاحكاً، ثم لا يرضى
بذلك حتى يجعله جميلاً ناعماً عتيقاً، ثم لا يرضى بذلك حتى يفصل
بين ضحك الصامت، وضحك الخجل، وبين المبتسم والمستعير،
وبين ضحك السرور وضحك الهازي، وضحك المتهدد، فيركب
صورة في صورة، وصورة في صورة، وصورة في صورة، ثم لهم في
البناء ما ليس لغيرهم، ومن الخوط والنجر والصفحة ما ليس لسواهم.

ثم هم مع ذلك أصعب كتاب وملة، ولهم بعد في الجمال
والحساب، والقصاص في النجوم، والخط، والبلغة والرأي، وأنواع
المكيدة، ما لا يتكرر ولا يُتجدد؛ وإنما تلت عقول الزنج، وأشباه
الزنج، لتباعدهم عن هذه الخصال.

(١١) كان أول ما به أقر الجاحظ للمأمون في سنة ٢٠٠هـ/٨١٧ - ٨١٨م بسبب
ما كتبه عن الإمامة أي قيادة الجماعة الإسلامية، التي وجد الخليفة فيها الكثير مما
يرغب فيه. عندها نشر الجاحظ إلى بغداد ولقى معظم حياته فيها. انظر على نحو
مبشر المقالة التي وصفاها بـ «المرآة» التي يستعملها في ما بعد ذلك Charles
Pelissier *The Life and Works of Jaḥiḥ*, translated from the French by D. M.
Hawke, Islamic World Series (Berkeley, CA: Los Angeles University of
California Press, 1969), pp. 5-9.

ثم هم - مع ذلك أجمع - : يرون أن الآلهة : ثلاثة بَنَينِ اثنان وظاهر واحد، كما لا بدّ للمصباح من الدهن، والمثيلة، والوعاء، وكذلك جوهر الآلهة، فرحموا أن مخلوقاً استحال حالفاً، وأن حيداً تحول ربّاً، وأن حديداً انقلب قلبياً، إلا أنه قد عُتِلَ وصُلِبَ بعد هذا، ولُقِّدَ، ونَجِلَ على رأسه أكاليل الشوك، ثم أحيا نفسه بعد موته، وإنما أسكن عبده من أخله وأسرّه، وسلطهم على قتله وصلبه، ليواسي أتباعه بنفسه، ولينتجيب إليهم بالثبته بهم، ولأن يستصبروا جميع ما صنع بهم، ولئلا يمحوا بأعمالهم فيستكثرونها لربهم، فكان عذرهم أعظم من جرمهم

قال: فلولوا آثا رأينا بأعيننا، وسمعنا بأذاننا، لما صدقنا ولا قبلنا أن نوماً متكلمين، وأطباء ومنجمين، ودعاة وحسابا، وكتبه وحذاق كل صنعة، يقولون في إنسان رأوه يأكل ويشرب، ويبول وينجو ويجمع ويعطش، ويكتسي ويمرئ، ويزيد وينقص، ثم يقتل يزعمهم ويصلب: إنه رب خالق، وإله رازق، وقديم غير محدث، يعميت الأحياء ويحيي الموتى، وإن شاء خلق أضعافاً للدنيا، ثم يفخرون بقتله وصلبه، كما يفخر اليهود بقتله وصلبه^(١٧).

إنه مما يجب التنبيه إليه هو أن حملة الجاحظ ضد البيزنطيين النصراني لا ترقى إلى أن النصرانية لا تنال القبول لمجرد أن الإسلام

(١٧) من كتاب الجاحظ، كتاب الأخبار، ترجمة روزشال في Frenz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* translated from the German by Emile and Jenny Marmorestein, Islamic World Series (London Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA University of California Press, 1975), pp 44-45, and نشاروا بن سعيد العمري اليمني، الحوزة العينية، لمحات كمال مصطفى (٢٠٠٠م) مطبعة

السماعة، ١٩٨٨، ج ٤، ص ٣١٤

Pellat, *ibid.*, p. 38.

وترجمة حورية آق، النظر

ولد سوتش ذلك في C. Pellat, «Al-Ghazali: Les Nations crivaines et les croyances religieuses», *Journal Asiatique* vol. 255 (1967), p. 86

ولد أحمد نشره في Charles Pellat, *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam*, 7٩-13٩. Collected Studies Series, no 5 (London, Variorum Reprints, 1976).

خلفها، بل لأن المقائد النصرانية هي لا عقلانية بطبيعتها، وهو وضع يوسف له لأنه قد يصيب حتى شعباً متتوراً على نحو ما. إن الإشارة إلى المجتمع الإسلامي في هذا القول للجاحظ لا تحفى على أحد نمة أمثلة يجب تحملها من البيزنطيين، لأن المسلمين، وهم على المستوى الفكري نفسه، معرضون لخطر الانزلاق إلى مثل هذا النوع من اللاعقلانية، إن هم اتبعوا بمص ما تقول به فئة من المسلمين من بدعة التجسيم. إن هذه النزعة الخاصة التي يمينها الجاحظ إلى قوله تقتضي بأن ينظر إلى اليونان والبيزنطيين على أنهم شعب واحد ومن ثم فإنه يقوم عامداً بطمس التمايز بين اليونان والبيزنطيين^(١٣). على أنه في كتاب آخر له في الرد على النصارى، حيث يتركز النقاش على إيضاح التميز بين العريقين، فإن الجاحظ يقارن بين اليونان القدماء والبيزنطيين، الذين يدعي أن هؤلاء ليس لديهم علم ولكنهم مجرد صناع ويقدم لهذا الجزء من كلامه بأن يعقد مقارنة بين النصارى واليهود.

«وإنما احتللت أحوال اليهود والنصارى في ذلك لأن اليهود نرى أن النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وأنه مجلبة لكل شبهة، وأنه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء، وأن الإيمان بالطب، وتصديق المنجمين من أسباب الرندة والحروح إلى الدعرة، والخلاف على الأسلاف وأهل القدوة، حتى إنهم ليخرجون المشهور بذلك، ويحرمون كلام من سلك سبيل أولئك.

ولو علمت العوام أن النصارى والروم ليست لهم حكمة ولا بيان، ولا بعد وروية، إلا حكمة الكنف، من الخفوت والتنجير والتصوير، وحياسة البيزون لأخرجتهم من حدود الأدباء، ولمحتهم من ديوان الفلاسفة الحكماء.

(١٣) وقد ورد ذلك في Pellat, «Al-Ghazali: Les Nombres civilisés et les croyances religieuses», p. 71

لأن كتاب المنطق والكون والفساد، وكتاب العلوي، وغير ذلك، لأرسطاطاليس، وليس يرومي ولا نصراني.

وكتاب المجسطي لبطليموس، وليس يرومي ولا نصراني.

وكتاب الإلياذس لإقليدس، وليس يرومي ولا نصراني

وكتاب الطب لجالينوس، ولم يكن رومياً ولا نصرانياً

وكذلك كتب ديمقراط وأبقراط وأعلامون، وفلان وفلان

وهؤلاء ناس من أمة قد بادوا وبقيت آثار عقولهم، وهم اليونانيون، وديهم غير دينهم، وأديهم غير أديهم، أولئك علماء هؤلاء صناع أخذوا كتبهم لقرب الجوار، وتلفي الدار، فشتها ما أضاقوه إلى أنفسهم، ومنها ما حولوه إلى ملتهم. إلا ما كان من مشهور كتبهم، ومعروف حكمهم، فإتهم حين لم يقدروا على تغيير أسمائها دعوا أن اليونانيين قبيل من قبائل الروم، ففخروا بأديانهم على اليهود، واستطالوا بها على العرب، ويدخوا بها على الهند، حتى زعموا أن حكماؤنا أتباع حكمائهم، وأن فلاسفتنا اقتدوا على مثالهم، فهذا هذا^(١٢).

في هذه الحالة ترى أن اعتبار اليونان والبيزنطيين ذوي هوية واحدة، مع إضافة بضعة أسماء للمعلماء في سبيل تحسين الجرس اللغوي، هي دعوى كاذبة وضعتها البيزنطيون في سبيل رفع شأنهم. على أنهم كنتساري، ليس عندهم فلاسفة - وليس عند اليهود أيضاً - ويتضمن هذا القول الأمر الذي لا يخفى وهو أن المسلمين في

(١٢) لقد قام بلا بترجمة الفقرة الأولى عن المسيحيين واليهود في المصدر نفسه، ص ٧٦، و Pellal, *The Life and Works of Jabbar*, p. 87.

ونظر أيضاً أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق محمد باس حيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج ٣، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

أيام الجاحظ كان عندهم فلاسفة. والوصف الطويل للمتعصب اللاهتلائي عند اليهود الذي سبق وروده كان يمكن أن يكون له أثر معاصر للجاحظ فقط. وإنما نحلى المسلمون عن العقل وتمسكوا بالتقليد لحسب، فإنهم لن يكونوا أفضل من اليهود.

إن حملة المأمون الدعائية وقعت على أرض خصبة بين المفكرين الذين اغتتموا الفرصة لاستغلال دلالات مثل هذا الموقف الأيديولوجي. ويظهر أنه بين الأوائل، ممن طُور مثل هذا التقسيم لمصلحة استثمار العلوم المترجمة في المجتمع العباسي كان الفيلسوف الكندي (ت بعد ٢٥٦هـ / ٨٧٠م بعدة قصيرة). فقد اتحل نسباً أظهر فيه أن يونان، وهو المجد الرمزي لليونان القدماء (أي الأيونيين) هو أخ لقحطان جد العرب. وبذلك فإن علوم اليونان القدماء يمكن اعتبارها عربية أصلاً، واحتضانها في المجتمع العباسي، عبر حركة الترجمة، لم يكن سوى إعادة تأهيل هذه العلوم في بيت أصحابها الأول. وهذه الخطوة هي في الواقع موازية تماماً للأيديولوجية الزرواسترية الساسانية، التي بحثت من قبل في الفصل الثاني، فعلى نحو ما حاول شاپور وكسرى الأول أن يجمعاً مرة بعد أخرى الحكمة الفارسية القديمة التي تفرقت بسبب فتوح الإسكندر ويعيداً ترجمتها إلى اللغة الفارسية، قام المفكرون العرب العباسيون بمحاولة لإعادة ترجمتها إلى لغتهم والإفادة من هذه العلوم التي كانت ملكهم من ناحية النسب، فقد صايف أنها كتبت بلغة أخرى لأسباب تاريخية^(١٥).

(١٥) كان الكندي قد تعرض للتند في قصيدة نظمها «تكملة» معاصر له وأصبح منه سقاً. هو الثاني، الأكبر، الذي أشار إلى الناحية السلبية في محاولة الكندي لإثباته نسبي جديد، قال محلياً الكندي بما معناه، «القبائل البدوية الذين محمد» انظر المصنوع في المسموح، سروج البلع وبصمان الجوهري، العمارة ٦٦٦، و Josef Van Elan, *Prüfe Musarische Harnographie* (Barru, Weinheim: F. Steiner, 1971), p. 4

وقد تسارعت هذه البلاغيات ضد البيزنطيين وإلى جانب الهلنيين بين أهل المكر خلال القرون التالي؛ وفضلاً عن ذلك فقد ارتفعت حدتها واتخذت سبباً خاصة وقويت سفسطانياتها وعلى مستوى الدعاية يدل ذلك على أن رعاة حركة الترجمة وجدوا الأمر على غاية الأهمية لفضيتهم؛ وعلى مستوى أهم كانت إشارة إلى قبول أهم لهذه الرواية على أنها حقيقة تاريخية في الثقافة العاصية.

ويؤونا المسمودي، وهو المزرح الثقافي عبر الممارع للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي بتوثيق حول هذا الموضوع. فبالنسبة إليه يختلف البيزنطيون عن اليونان القدماء ليس فقط عبر مرطقتهم، بل بسبب نسبهم الخاص. فاليونان متحدرون من يافث والبيزنطيون من سام؛ ومن ثم فإنهم يختلفون اختلافاً بيناً، مع أن البيزنطيين يقلدون اليونان.

«والروم [البيزنطيون] قُتت في لغتها ووضع كتبها اليونانيين، فلم يصلوا إلى كنه فصاحتهم وطلاقة ألسنتهم، والروم أنقص في اللسان من اليونانيين وأضعف في تركيب الكلام الذي عليه نهج تعبيرهم ومنن خطابهم»^(١٦).

وعلى كل، ويقطع النظر عما إذا كان ثمة صلة نسب حقيقية أو مزعومة بين اليونان والبيزنطيين، فإن الحادثة المهمة التي أدت إلى اختلافهم، والعامل الأساسي الذي أدى إلى كون البيزنطيين هم الأثنى هو ظهور النصرانية، والمسمودي هنا أيضاً واضح كل الوضوح حول هذه القضية.

«ولم تزل الحكمة نائمة عالية في زمن اليونانيين وبرهة من مملكة الروم [البيزنطيين] تعظم العلماء وتشرف الحكماء وكانت لهم

(١٦) المسمودي، المصدر نفسه، القفرا: ١٦٦

الآراء في الطبيعيات والجسم والشمس والنماليه الأربعة - أعني الأرستاطيقي وهو علم الأعداد والجيومطريقا، وهو علم المساحة والهندسة، والأسطرونجيا وهو علم التنجيم، والموسيقا وهو علم تأليف اللحود - ولم تزل العلوم قائمة السوق مشرفة الأقطار فونة المعالم شهيدة المقاوم سامية البناء إلى أن تظاهرت دهانة النصرانية في الروم [البيزنطيين] فعمفوا معالم الحكمة وأزالوا رسمها ومحوها سُلِّها وطمسوا ما كانت اليونانية أبانته وغَيروا ما كانت القلماء منهم قد أوصيته،^(١٧)

إن أهمية هذا الموقف بين أمل الفكر المسلمين وما تشير إليه لا يجوز أن يُساء فهمها. ليس القصد منها تمجيد الوثنية وتعددية الآلهة على حساب النصرانية، فهو موقف يستحيل على أي مسلم أن يقبل به؛ فالمسيحية، قبل كل شيء «دين كتابي»، وقد اعترف بها في القرآن الكريم، والمسيح نبي محترم، فيما كانت الوثنية وتعددية الآلهة التي قبل بها قدماء اليونان كفراً. إن الأمر المقصود ثانية هو الإسلام، أو الصيغ المختلفة له التي كانت تتنافس في ما بينها في القرنين الثالث - الرابع الهجريين/السادس - العاشر الميلاديين. وهذا الموقف فيه إشارة إلى فرضية يبدو أنه لا يرقى إليها الشك في أن العلوم اليونانية، على نحو ما وصلت عبر حركة الترجمة، هي شيء جيد ثقافياً. إذ إنه على أساس هذه الفرضية يمكن أن يُبين أن النصرانية يمكن أن يُكشف عنها على أنها شرّ على البيزنطيين [الروم]. وإذا فإن تفوق الإسلام على المسيحية في هذه الحالة قائم أصلاً على قبول المسلمين لثمرة حركة الترجمة.

(١٧) المصدر نفسه، القفء ٧٤٩ وانظر بحثاً مفصلاً في وجهة النظر الإسلامية

جول البرنطين في André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle* Christianisme et sociétés, no 7, 37 (Paris: La Haye, Mouton and Co., 1967-1975), tome 2, pp. 360-370 and Chap. 8, pp. 466-470

إن تغرد هذا الرأي بالسفوف والانتشار خلال القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وهو القرن الأخير لحركة الترجمة، يمكن أن يدرك عبر أسئلة متعددة لحدوثه. فالبيرونيون كثيراً ما يروى أنهم حزموا الفلسفة والمعلوم. ينقل ابن النديم في الفهرست عن شخص «مؤثوق به» أن البيرونيين السحبيين أحرقوا خمسة عشر حملاً من كتب أرخميدس (Archimedes)^(١٨). وفي مكان آخر يعطينا خلاصة مقاربة لرواية يوليان والصورة التي ترسم لبيرونيين النصراني أنهم يمتنعون الفلسفة أصلاً لأنها «قصد القوانين التي أوحى بها الأنبياء»، ثم يقوم يوليان، تحت تأثير ثيمستوس (Themistius) وهو الذي شرح كتب أرسطو بإعادة دراسة الفلسفة التي يلقيها النصراني ثانية بعد وفاته^(١٩).

على أنه تم لهذا الأمر أوسع انتشار في التاريخ المشهور، بل المحتلق، القائل بانتقال الفلسفة والطب اليونانيين من الإسكندرية إلى بغداد ويرى هذا التاريخ، في صيغ مختلفة يارة عند عدد من كبار المؤرخين، إلا أنه كان على أساس رواية معروفة إلى القاريي أن وضع مايرهوف (Meyerohof) مقالته المشهورة «من الإسكندرية إلى بغداد» قبل سنتين سنة^(٢٠). ومع ذلك فإن الرواية

(١٨) أبو المرح محمد بن إسحق بن الخليل، الفهرست «Kitab al-Fihrist» بحرف غوسبات موقوف، ج ٢ (البريد غول)، (١٨٧١-١٨٧٢)، ص ١٩، ٢٦٦، و Faust Sezgin, *Geichichte der Arabischen Schriftman*, 9 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 5, p. 121.

(١٩) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٦، ٢٦٢، و Roemerthal, *Ibid.*, pp. 45-47.

M. Meyerohof, «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen Unterrichts bei den Arabern», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Philologisch-historische Klasse* (1910), pp. 389-429.

Roemerthal, *Ibid.*, pp. 50-51. والفرصة الأكاديمية للنص قام بها القاريي في:

Q. ما يصح مايرهوف بين أدينا من بيتة لد حلقها على أساس نقدي، انظر: «Strohmayer, «Von Alexandrien nach Bagdad» - eine fiktive Schlußfälschung» in

التي يمكن اعتبارها الصن بالأصل، هي تلك التي وصلت في
مصرى مستقبلى واحدهما من الآخر، على يد معلم من الطبيب
القاهري ابن رضوان (ت ٤٦٠ هـ/ ١٠٦٨م) وطبيب صلاح الدين
الخاص ابن شيمس (ت ٥٩٤ هـ/ ١١٩٨م). والصيغة التي هي في
كلمات ابن شيمس هي التي تقول

«يبدأ تاريخ الطب بسرد مختصر لتطوره في الأزمان
العابرة من أسكليبيوس (Asclepius) إلى جالينوس، فظهرت
بعده [بعد جالينوس] من اليونانيين ملة النصارى وغلبت عليهم،
فخطوا النظر في الأمور العقلية، فأخرج ملوكهم العناية بها
وأعملوا رعاية طلابهم، وانصرف الطالبون لها عن ارتكاب المشقة
في طلبها فاستطالوا قراءة كتب أبقراط وجالينوس فاضطربت
واختل أمرها.

ثم أتى أريستوس (Orisbanus) وقد استحکم زهد ملوك
النصرانية في التعليم، فرأى أن يشتمل العوام إليه بطريق التسهيل
واجتناب الكثير والتطويل، لكيلا يتلف ويبيد، فوضع كتابين قرب
فيها الصناعة إليهم وسهل بها تعلمها عليهم. واحتذى حذوه في ذلك
بولس [الإيجيني] (Paul of Aegina) ومن أتى بعده إلى وقتنا هذا،
فكثرت بذلك كتب الصناعة من الكتابين والمختصرات والجوامع
ونحوها. وانغمست كتب أبقراط وجالينوس فيها، ومالوا إلى
الكتابين والمختصرات، واستشعروا خوفاً أن تبعد الصناعة بالجملة -
سألوا أولئك الملوك في إبقاء التعليم بالإسكندرية وأن يكون ما يقرأ
من الطب عشرين كتاباً فقط: ستة عشر منها من كتب جالينوس

Jürgen Wiesner, ed., *Aristoteles Werk und Wirkung: Paul Marani Gedenken*,
Berlin, New York: W. de Gruyter, 1985-), pp. 380-389

نقد اعترض البعض على المصطلح «إيجيني» واستبدل بالمصطلح «عزف واحد»
O. Endress, «The Defense of Reason: The Place for Philosophy in the
Religious Community», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen
Wissenschaften*, vol. 6 (1990), pp. 16-17

وأربعة من كتب أبقراط. فأجابوهم إلى ذلك، واتصل التدريس بالإسكندرية إلى أيام عمر بن عبد العزيز، وأن القيم بالتدريس يومئذ أسلم على يديه وصحيه، وهو أمر قيل إنفشاء الخلافة إليه.

«فلما أفضت الخلافة إليه انتقل التدريس إلى أنطاكية وحزان وغيرهما، وانتش التعلیم إلى أن ولي المأمون عبد الله بن هرون الرشيد الخلافة فأحباه وأنشأ وغزب المضلاء. ولولاه لكان الطب وغيره من العلوم التي للقدماء قد دثرت الآن من بلاد اليونانيين التي كانت أخص البلاد بها».

والكتب العشرون التي تقتصر أريجها أطباء الإسكندرية على درسها هي. وعلي ذلك لائحة طويلة^(٧١).

إن المنصر الأساسي الذي يجب البحث عنه في هذا التاريخ، في غالب الحالات، هو نشوء ملتصع عن الطب في الأزمنة القديمة المتأخرة عرف به جوامع الإسكندرانيين وأندم نموذج لمثل هذه الرواية، يكون مشاعر ضد البصرانية، يوجد في كتاب أدب الطبيب الذي وضعه عالم إديسا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، (سحق بر علي الزهاوي بعد أن أشار إلى أن جالينوس وضع كتاباً منفصلاً لجماع قواعد الطبيعة التي يتوجب على الطبيب أن يعرفها كي يتمكن من ممارسة الطب، يضيف

«ولما رأى الإسكندرانيون وهم القاضل علماء من أهل الصناعة حين كانوا يجمعون ويجمعون المتعلمين لصناعة الطب أن أحداث

Hibat Allah ibn Zayn ibn Junayy, *Treatise to Salah al-Din on the* (٧١)
Revival of the Art of Medicine edited and translated by Hartmut Fahndrich,
Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLVI, 3 (Weinbaden:
Kommissionen-Verlag P. Steiner, 1932), pp. 18-19

M. Meyerhof, «Sultan Saladin's Physician on the» *أشعر*
«الأمم ابن حبيب، نشر» *Bulletin of the History of*
Medicine, vol. 18 (1945), pp. 169-178 and especially 177

والمناطق والفلسفة (على نحو ما هي متممة في أيامنا هذه) في البلدان التي كانت قد أُنِمت فيها، وأتصد رومة وأثينا والولايات البيزنطية وسوى ذلك من البلدان»^(٢٢)

هذا الأمر يؤكد تأكيداً قاطعاً الأمر الرئيسي في أيديولوجية المأمون السديدة ضد بيزنطة. إن الدولة الإسلامية، وبقيادة الحليفة، هي الوريثة الحقيقية لليونان القديمة وكل العلوم الإنسانية وبيزنطة، وهي المخصص السياسي الأصلي للدولة الإسلامية، هي مئة ثقافياً؛ فما تبقى هو أن نزال سياسياً أيضاً.

ثمّة أمر حري بالانتباه وهو أن المأمون لم يكن يهتج تنجاساً جديداً كلّي الجفّة، بل إنه كان يبذل توجهه المواقف الأيديولوجية التي احتضنها البيت العباسي المالك منذ أيام جده الأعلى المنصور. هذا، فقد كان هذا الأخير قد بنى الأيديولوجية الإمبراطورية الزرواسترية وهي التي صورت الخلافة العباسية على أنها وريثة الإمبراطوريات القديمة والرابعة، في الحقيقة، للعلوم اليونانية بالذات والفرق الوحيد هو أن الأيديولوجية الإيرانية رأت في تلك العلوم أصلها الإيراني، وفي الإمبراطورية الساسانية وسيلة لتقلها، فيما كان التوجيه الجديد للمأمون يركز على اليونان القديمة وبيزنطة. هذا الأمر يُفصّل الإيرانيين عن الصورة من حيث إن قنهم للبلدان كان تاماً وكان كذلك ثقلاً أيديولوجياً ودينياً شبيهاً

(٢٢) علي بن رضوان المصري، الكتاب الطالع في كمية تعليم ستامة الطب، تحقيق وتعليق كمال السامرائي (بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٠٧-١٠٨. إن النص الواردة في أعلى ص ١٠٨ يجرى بنا بعيداً إلى سبت (كما نُسبت) اليوم في البلدان من أجل بحث هام، انظر: A. Z. Iskandar, "An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum," *Medical History* vol. 20 (1976), pp. 235-251, and Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik. I. Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6*, Abschnitt 1 (Leiden. E. J. Brill, 1970), p. 159

بدلت، ويقوم بدور تركيب الانشاء نحو البيزنطيين والمسيحيين الذين يسطر إليهم الآن على أنهم الأعداء الجدد والعقبة بالنسبة إلى المسلمين وكتماذج للاعتقالات والظلامية الدينيين

وقد أثبتت حملة المأمون الأيديولوجية نجاحها في هذه الناحية. فعلى سبيل المثال أن تصوّر ابن ساعد الأنطلسي لحركة الترجمة بالنسبة إلى الامبراطورية البيزنطية هي بالتمام ما قصدت دهابة المأمون نقله.

«فكان أول من سُنّي منهم بالعلوم الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور... فكان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم قلقاً بها وبأهلها...»

«ثم أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم عبد الله المأمون ابن هرون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، ثم ما بدأ به جده المنصور أبعد كيل طويل من المصلح للمأمون يعود إلى القول: حتى كانت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية أيام اكتمالها واجتماع شملها»^(٧١).

ففي حكم المأمون تم استخدام اليونان القديمة لتميز تقانص بيزنطة والتصرانية وما كان ذلك ليتم لولا أن جزءاً من الهرى للهلينية كان قد نشأ بسبب الوجود السابق لحركة الترجمة. وهذا بدوره خلق وصعاً ثقافياً، امتد خلال قرون بعد المأمون، الذي كان من الممكن فيه أن تعتبر «التوارخ» المزيّفة للفلسفة والعلم اليونانيين على أنها حقائق، مع أنها هي التي صُوِّر فيها التنصاري على أنهم حزموا الفلسفة والطب (والمعلوم) لأنهم كانوا يخشون العقل، فيما كان المسلمون ترسم لهم صورة على أنهم حماة الحقيقة. في هذا الكل المركّب تروي صيغة القفاري جانب الفلسفة في هذا التاريخ

(٧١) أبو التماس ساعد بن أحمد الأنطلسي، طبقات الأمم، تحرير لويس شيخو

(بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٤٨-٤٩

«المزيف»، وابن رضوان (المسلم) وابن جُنيح (اليهودي) يتحدثان عن الجانب الطبي

وقد تم للمأمون، عبر سياسته المدنية ليبرنة، على أن هذه السياسة تميل إلى الهلالية، احتضاناً للهلونية، يزدى إلى تحقيق أهداف متعددة فقد قاد حملة ناجحة ضد البيزنطيين صورتهم آنذاك لا أنهم كانوا نصارى فحسب، بل لأنهم لم يكونوا خلفاء جديرين باليزنات القدامى، وكانوا غاصيين لإنجازاتهم، وضم حركة الترجمة إلى سياسته واستغلها في أمور أخرى؛ ولفت النظر إلى النقاش العقلي كأساس في السياسة الدينية التي يجب أن تكون قسراً على نخبة أهل الفكر، على نحو ما جاء في عهد أرزشير. وقد أتيح للنقطة الأخيرة أن تحظى بدعم أقوى بسبب حلم المأمون، وهو الأمر الذي سابعته في ما يلي.

ثالثاً: السياسة الداخلية وحركة الترجمة:

الحلم الأرسطي وأيديولوجية العقلانية

إن التوجه الأيديولوجي الجديد الذي تبناه المأمون بعد عرجته إلى بغداد اقتضى أن يتحكم هو في النقاش الديني في العاصمة، ومن ثم يشمل ذلك العالم الإسلامي، وأن يتبنى نخبة من أهل الفكر يمكنها أن تُسير هذا النقاش على مسار مقبول مثل هذا كان أمراً لازماً كي يُحافظ على صيانة صورة الخليفة على أنه راع للإسلام وتقوية سلطته الدينية ومن ثم السياسية، وأخيراً وهو النتيجة الأهم كما سبق، إضعاف السلطة الدينية للقادة القاهيين بين العامة الذين قد يكون بينهم «قيادات مخفية» على نحو ما حذر منه عهد أرزشير الأباطرة الساسانيين (انظر أولاً أعلاه) ومن ثم كان فرضه النهائي للمحنة، الأمر الذي حُرّز بطبيعة الحال أسلوب الحوار على أنه أساساً السلطة بدلاً من التمسك بالتعاليم التقليدية التي هي الدعوة الوحيدة لتلك «القيادات المستورة».

وهذا كله واضح أيضاً من التاريخ الصريح للأخباري الذي يروي حكاية التبدل الكبير في سياسات المأمون توجهه نحو مذهب المعتزلة حول «وحدة الله والوحدانية بالمكافأة والرهبة بالعقاب»، ورعايته لتجمعات الفكر والمناقشة حيث كان لأسلوب الجدل في المناقشات السيادة المطلقة والأمر الذي لا يقوله الأخباري فيما نُصِرَ عليه البقية الباقية، هو رعاية المأمون لحركة الترجمة على أنها الصفة الأبرز في حكمه. إن صمت الأخباري لا يهجز بظيعة الحال أن يساء تفسيره فيحسب أن مثل هذه الرعاية لم تكن قائمة على أنها الأبرز، أي أنها جزء من السياسة العامة التي سبق الحديث عنها. ومع ذلك فإن شهادة الأخباري يجب أن يوفق بينها وبين النظرة المعارضة التي تبرز الرعاية على نحو واضح. والنظرة المعارضة رواها على نحو جيّد ثقة لا ينال منه وهو ابن النديم في الفهرست، وقد وددت مرتبطة برواية تعدد ذكرها عن حلم المأمون المشهور. إن ابن النديم يقدم للجزء الذي يعنونه «المادّات» تنشر الكتب عن الفلسفة وسواها من علوم القدماء إلى هذا الحد» بهذه الكلمات، «ثمة سبب لذلك هو حلم المأمون»، ثم يروي الحلم، وينتهي إلى القول الفصل، «كان هذا الحلم أحد الأسباب القوية لترجمة الكتب [إلى العربية عبر رعاية المأمون]».

نحن نعرف أن هذا الأمر، بالنسبة إلى الترجمة ليس صحيحاً؛ إذ إن المأمون كان، بمنتهى البساطة، يتبع نهجاً عميق التجلّ في الدوائر السياسية، وهو النهج الذي عُرض في الصفحات السابقة وموثق على نحو لا يقبل الجدل بسبب من وفرة التفاصيل المتيسرة، دون كل الأماكن، في الفهرست بالذات. ونحن نعرف أيضاً، على كل، أن ابن النديم كان عالماً معتمداً صاحب ضمير حي (ولو كان أحياناً قليل الحيطة بالنسبة إلى التراجم الداخلي). ومن ثم فلو أنه في تشميته لأهمية حلم المأمون لا بد أنه كان، ببساطة، يتبع تقدير مصدره. وفي سبيل التوفيق بين نظرات

السياسة الواقعية للأغباري لحلافة المأمون، وتلك الواردة في مصادر ابن الدليم يتوجب علينا أن نتفحص الحلم على نحو دقيق ونقدي

إن الأحلام يتوجب أن ينظر إليها بعينية، وليس في المعنى الذي قصده سيد منسري الأحلام آرتميدوروس (Artemidorus) أو تلميذه في الزمن الحديث فرويد (Freud) إن محتراما الماطفي يحملها الأداة المفصلة لإيصال الأوصاف والآراء والمواقف ونشرها في واقع الأمر من أجل الدعاية - في أغلب المجتمعات، ومن المؤكد في المجتمعات اليونانية والعربية. ليس ثمة من حاجة إلى التوسع في هذا الأمر سوى أن نقدم المثل المناسب من التاريخ العباسي المبكر. روي أن أم المنصور، سلام، قد حلمت الحلم التالي «لما كنت حاملاً بأبي جعفر (أي المنصور) رأيت في الحلم أسداً يبدو أمامي، وقد أقفى راقعاً رأسه، يزجر ويغمر الأرض يلقنيه. يداً الأسود يقدمون نحوه من كل صوب، وكلما جاء واحد منها إليه كان ينطح أمامه.»^{٢٥} إنه من المؤكد أن مثل هذا الحلم يتناسب مع خليفة كان عليه أن يقاتل ثلاثة طلاب للسلطة في أسرته بالغات - الأسود الباقية من بيت الرسول ﷺ - في سبيل الحفاظ على كرسي الخلافة، ومن ثم فإن وظيفة الحلم الاجتماعية وأسباب انتشاره لا تحتاج إلى ملحوظة خاصة^(٢٦). السؤال هو: ماذا كان وراء إشاعة حلم المأمون؟

لقد روي الحلم في نصين، والمقارنة بينهما تلقي الضوء على القضية وتبرر، على نحو ما، ولو مقابل بعض الخسارة، تجنب

(٢٥) السمسودي، *سروج الذهب ومعاذ الجوهر*، المجلد ٢٢٧، إن مولدكه (Noeldake) الذي يروي قصة الأسد يلقنه حلم أم بركاش الوارد خبره عند جوردوس سطر (Theodor Noeldake, *Sketches from Eastern History* translated by J. S. Black (London, n. p.), 1902).

وقد أعادت دار طيطا لي بيروت طباعته سنة ١٩٧٣، ص ١١٦

المعشو في إيراد النصين كالمين. وقد رقت الجمل في نص الحلم
تسهيلاً للإشارة.

١ = رواية عبد الله بن طاهر^(٢٦)

(١) يروي عبد الله بن طاهر أن (٢) المأمون قال، فرأيت في
نومي رجلاً (٤) جالساً في مجلس الفلاسفة^(٢٧) (٦) وقلت له «من
أنت؟» فأجاب «أرسطو الفيلسوف». (٩) فقلت له «أيها الفيلسوف
ما هو أفضل الكلام؟» فأجاب «كل ما صح على أساس الحكم
الخاص». (١٠) فقلت ثم ماذا؟ فأجاب «ما يراه السامع خيراً»
(١١) فقلت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما لا يخشى المرء عواقبه»
(١٢) فقلت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما عداه نهيق الحمير». (١٣)
قال المأمون لو أن أرسطو كان حياً ما كان ليضيف أي شيء، إذ
إنه [قيماً قاله] جمع [كل ما كان ثمة حاجة لقوله] وتوقف [عن
قول ما لا حاجة له].

٢ = نص يحيى بن عدي^(٢٨)

(٢) حلم المأمون أنه رأى رجلاً (٣) لونه أبيض مشرب
بحمرة مرفوع الجبهة كثيف الحواجب، أصلم وله عيان شديداً

(٢٦) أبو بكر محمد بن محمد بن مائة، شرح الميمون في شرح رسالة ابن ريدون،
تحدث محمد أبو العجل إبراهيم الشافعي «دار الفكر العربي»، ١٩٦٤، ص ٢١٣
(٢٧) الحكماء بدلاً من الحكماء في النص

(٢٨) في ابن النديم، المقهر ص ٢١٧، ف - ٢١٣،
قد سجد القمطي في أبو الحسن علي بن يوسف القمطي، تاريخ الحكماء وهو
مختصر الترياق الحسني والمنقولات المنقولات من كتاب إخبار العلماء بأخبار
الحكماء، تحقيق يوليوس ليهبرت (البروج، ١٩٠٢)، ص ٢٩٨ - ٢٩٩،
وانظر ترجمة روزنثال في Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, pp. 46-49, and

الهاش ٢١ لفظة مؤلفة عند ابن أبي أصيبعة.

الزرقه، جميل التناطيع (٤) جالماً في كرسية. (٥) قال المأمون «رأيت في الحلم أني كنت واقفاً أمامه والعرب يملأ قلبي (٦) سألته «من أنت؟» فأجاب «أنا أرسطو». (٧) طفع قلبي سروراً لأن أكون معه (٨) وسألت، «هل لي أن أطرح عليك (بعض الأسئلة؟)» فأجاب «نل» (٩) قلت «ما هو الخير؟» فأجاب «كل ما هو خير للمقل» (١٠) ثم سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «كل ما صبح على أساس الشرع». (١١) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ما هو خير عند جمهرة القوم»^(١٢) (١٢) سألت «ثم ماذا؟» فأجاب «ليس بعد هذا بعد». وباعتبار رواية أخرى (١٤) أنا [أي المأمون] قلت «زده» فأجاب أرسطو «إن الذي يحضرك النصح»^(١٣) من الذهب اعتبره ذهب. عليك أن تعلم وحداثة الله.

إن الحلم نقل في روايتين مستقلة واحدهما عن الأخرى. الأولى (١) ويبدو أنها الأصلية تعود إلى عبد الله بن طاهر ورويت بسنده، ويعود الفضل الأكبر إلى والده في انتصار المأمون على أخيه وفي قتل الأمين. كان طاهر قد عمل للمأمون حاكماً في كل من خراسان وبنفاد، وقد خلفه في هذين المنصبين، في ما يلي من الأيام، ابنه عبد الله وخلفاؤه. وكانت أسرة طاهر، الفارسية المتعزّية، قد قامت بدور مميز للغاية في التاريخ العباسي المبكر، في تميز وتنفيذ سياسات أولئك الأفراد من البيت العباسي الذين ثبت انتصارهم في ما تلا من التاريخ، وفي خلق جو ثقافي وايدولوجي لصالح تلك السياسات والنشاطات، التي أجاد بوزوروث (Bosworth)^(١٤) وصمها، والتي يجب أن يُنظر إليها من

(٢٩) هذا الخبر (١٢) ناتج عن القملي من طبعة ليرت، ولعل ذلك يعود إلى خطأ بشري يقع عادة في نسخ المخطوطات

(٣٠) إن طبعة القملي تقرأ من يمشكك بدلاً من من لصحك في القهرت

C. E. Bosworth «The Tahirids and Arabic Culture», *Journal of Islamic Studies* vol. 14 (1969), pp. 45-79

هذه الناحية. ومن ثم، فإن رواية عبد الله بن طاهر للحلم تنضج بما يبدو فيها من تأييد للبرنامج السياسي والأيدولوجي للمأمون وأجوبة أرسطو التي وردت على لسان عبد الله تنفتح تماماً مع موقف المأمون المزدل للمعتزلة ورفع سلطة الخليفة على حساب الشرع. وأرسطو يحسم الأمر في مصلحة الرأي المقاتل بأنه المقيار النهائي لما يمكن أن يعتبره في هذا السياق، القول الفصل لما يُعتبر الرأي الرسمي والسياسي للخليفة (غير القول). وقد كان موقع الرأي، بالنسبة إلى النص القرآني والسنة بالذات، في الحوار الديني والشرعي، لتأسيس السلطة الشرعية في لب الحوار والقبول بأولوية الرأي كان يمنح الشخص الذي يمهّد إليه بالفصل في الأمور، أي القاضي، أو، في هذه الحال، الخليفة، سلطات لا تُحدّ، فيما القبول بالنص القرآني والسنة كان يجعل السلطة في يد النخبة الدينية التي كانت ترى إلى أنها هي الحارسة للمصوص الشرعية، ومن ثم فهي التي يحق لها تفسير هذه المصوص والمأمون، الذي يتسم عهده بمحاولة تثبيت السلطة وتركيزها في شخص الخليفة، كان من الطبيعي أن يرمي القضية السابقة. وقد كانت المحنة استيعاباً لهذه السياسة.

وتوجه المأمون السياسي يرودنا بالسبب الذي كان وراء خلق هذا الحلم والحلم نفسه كان، في غالب الاحتمالات، قد «صنع» ضمن الدوائر الأقرب بالخليفة، ولعل الظاهريين هم الذين قاموا بذلك. وثمة مصدر آخر محتمل للحلم هو قاضي المأمون في التحقيق، أي قاضيه أيام المحنة أحمد بن أبي دؤاد. يروي البيهقي، بإسناده الخاص، حكماً آخر للمأمون، يقول إن الخليفة، الذي يوصف بموجه بأنه لا يصدّق الأحلام الحقيقية على أسس عقلانية، حُمل على أن يسلم بالأمر لما ثبتت صحة واحد من أحلامه^(٣٢).

(٣٢) انظر إبراهيم بن محمد البيهقي، المعجمين والفصول، وقد كتب عليه.

وفي حقيقة الأمر فإن الحلم الذي رواه ابن أبي دؤاد فيما هو يزيد صدق أحلام المأمون عبر حادثة حميدة - من المحتمل أنها كانت حقيقة - لعله قد مهد السبيل إلى تيسير تقبل الحلم الأرسطي. وعلى كل، فإنه يقطع البطر حثن قد يكون مؤلف هذا الحلم بحاجة، تظل حقيقة الأمر الواقع هي أن الأحلام عالياً ما استعملت بقصد الدعاية على أيدي الجماعات التي كانت تتور في فلك المأمون.

ومن ثم فإن الحلم الأرسطي من حيث وجوده لم تكن له علاقة بحركة الترجمة أصلاً. ومما يؤيد هذا أيضاً اعتبار السياسة التي تسمى إلى تقبلها عبر تأييد دي صفة إلهية لا بد أن تكون رداً على مقاومة حقيقة لتلك السياسة. ولو أن الحلم كان قد اخترعه مؤيدو حركة الترجمة فقد يتضمن الأمر أنه كان ثمة معارضة قوية لهذا النشاط في حياة المأمون؛ لكننا لا نجد ما يدل على ذلك في الفترة المعنية. إن الذي كان يُعرض له في ذلك الحين، وخاصة بين الجماعات الشرعية، هو الدور الذي كان يجب أن يعطى للعناصر التي كانت تتألف منها دعائم الإسلام الأراء الشخصية في مقابل السنة وفي مقابل الإجماع.

عندما يُنظر إلى الأمر من هذه الراوية فإن وجود أرسطو في الحلم أو اختيار شخصه على أنه السلطة التي تركز سياسات المأمون عليها، يؤكد درجة الاحترام العالية التي كان [أرسطو] يتمتع بها في الهيئات العلمية في بغداد في أيام المأمون، هذا فيما إذا كان الحلم قد حقق الأمر الذي استغرق من أجله. وإذا فإن الحلم بدلاً من أن يكون الباحث على النشاط في الترجمة من اليونانية على نطاق واسع، على ما يرى ابن النديم (أو مصدره

«أريدهريك شوالي (جيس) ووكو: (١٩٠٢)، من ٣٤٤-٣٤٣، وترجمة T. Fahd, «The Dream in Medieval Islamic Society», in G. E. Von Grunbaum and Roger Caillou, eds., *The Dream and Human Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1966), pp. 354-355

بحسب من عدي) ومن قبل رأيه من الأتباع، فإنه يشير، على العكس من ذلك، إلى الأثر الذي كانت حركة الترجمة، وكانت قد بدأت قبل أيام المأمون بوقت طويل، قد تركته في قولبة الواقع المعكرو حتى يومها فالعلم هو النتيجة الاجتماعية لحركة الترجمة وليس مهيها.

وليس في هذا ما يدهو إلى الخرابه، إذ إن أرسطو لم يكن الشخص القديم الوحيد الذي وصل إلى هذا المستوى، وما هو أدل على ذلك أنه اعترف به على نطاق واسع على أنه الشخص الموثوق به في القرن العاسي الأول. والرواية التالية، والتي هي مرتبطة بالمأمون شخصياً، دليل على المدى الذي تمكنت الشخصيات القديمة من اختراق مناقشات المتعلمين في أيامه. فيما كان الخليفة يقيم مأدبة عامرة في صحبة عدد من العلماء ورجال الدين والفقهاء (ومى الجماعات التي كان المأمون يعنى بها حسب رواية الأخياري) كان الخليفة يشير إلى كل نوع من الأطعمة، وكانت تتجاوز الثلاثمائة، متحدثاً عن خصائصها الطبية والفنانية. فلما فرغ القوم من الطعام تكلم يحيى بن أكرم (ت ٢٤٢ هـ/٨٥٦م)، الذي كان قاضي البصرة ثم قاضي بغداد وواحداً من وزراء المأمون، موجهاً كلامه إلى الخليفة قائلاً

يا أمير المؤمنين إن خضنا في الطب كنت جالينوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابيه، أو في الفقه كنت علي بن أبي طالب رضي الله عنه في علمه، وإن ذكر السخاء كنت حائماً في جوده، أو الصلف فأنت أبو ذر في صدق لهجته، أو الكرم فأنت كعب بن عامر في إثاره، أو الوفاء فأنت السموال بن عدياه في وفائه^(٢٣).

(٢٣) اقتبسها طيبر في أحمد بن أبي طاهر طبروز، كتاب بغداد، تحقيق هـ. كافر، ٢ مج (الطبع: هــ سولتر، ١٩٠٨)، المصورة الأصلية ٢٣ ب وترد الرواية

إته مما يدل على تقبل المجتمع العباسي المبكر لأهل الثقافة من غير العرب، سواء في ذلك التاريخيون مثل جالينوس أو الجغرافيون مثل هرمس ترميچستوس (Hermes Trismegistos) في خطاب واحد وعلى المستوى ذاته مثل علي بن أبي طالب وسواء من أبطال الحرب ونجومهم الذين شهروا بسبب ما ذكر من الصفات، ولا يزيد ما يشينه حلم المأمون إلى اللانحة سوى اسم أرسطو، وهو الذي كان الخليفة يتأشى به في حكمته، وعلى نحو ما ظهر تأريخ مغرض واعتقادي لتبرير ثورة المأمون على الأمين في إهانة كتابه هدية مكة لهرون الرشيد (١٨٦هـ/ ٨٠٢م) لغضبة الوراثة (قابل ثانياً، أعلاه) فقد لفقت الصيغة الأصلية لحلم المأمون بأرسطو (الصيغة (١)) لتبرير سياسة المأمون العقلانية والمزينة للمعتزلة.

إن الصيغة الثانية للحلم (٢) تُنسب إلى يحيى بن عدي، تلميذ كل من العارابي، وأبي بشر بن متى ورئيس أتباع المدرسة الأرسطية في بغداد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وقد وصلتنا في نصين يختلف الواحد عن الآخر اختلافاً بسيطاً، الواحد في الفهرست، الذي أشير إليه أعلاه، والآخر عند ابن أبي أصيبعة، وهو الذي يحيننا على التعرف على كلا النصين نفسه هو، وعلى نحو غير مباشر، المصدر عند ابن النديم. إنني أنقل عن [رواية فونت] يخطط الحسن بن عباس المعروف بالهنداديني (عمر الله تعالى له) الذي قال أبو سليمان [الشَّجْشَتَانِي] قال سمعت يحيى بن عدي يقول ما يلي [ولي ذلك الحلم]^(٣١) وأبو النديم صاحب الفهرست تلقى قسماً

^{٣١} «صحيح» بدون النقطة التي توضح النسبة، في البيهقي، المحاسن والمساوي، ص ١١٣ والحمل الأخير، المتصلة بالوفاة. ترد عند البيهقي فقط.

(٣٢) انظر ابن أبي أصيبعة، صيون الأتياء في طبقات الأطباء، مج ١، ص ١٠٠.

واثياً من معرفته بالأعمال اليونانية بالعربية من يحيى، الذي كان يعرفه شخصياً، والذي كان له سبيل إلى تعليقاته المصمومة باسمه. والتصحيح الذي يزودنا به عن الحلم يبدو أنه الأصل لأنه الأكثر تمهيداً، ومن الأرجح أنه وصلنا عبر تفسير ليحيى، ولو أن ابن النديم لا يقول ذلك بوضوح. والتصحيح الآخر لقول يحيى مأخوذ من نسخة منه من صنع تلميذ ليحيى هو أبو سليمان السجستاني، الذي نقل الصناعاتي عنه، وهو المصنف المباشر لابن أبي أصيبعة.

يبدو من كل الآثار المتبقية أن يحيى بن عدي كان أول من أعاد من الرواية عن حلم العأمون الأرسطي في سبيل توسيع النشاط في الترجمة. وكان الدفاع له إلى ذلك مردوداً على أنل تقدير أن يزود إلى سلطة الخليفة جتماع ما ترجم من اليونانية، وأن يشع أرسطو في الطليعة بين جميع المفكرين القدامى. والأسباب التي دفعته إلى الأمر الأول تعود إلى الحاجة لإعطاء رواية قانونية تتلاءم مع الجيو العقلي لتلك الزمن. فإن كان في أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حين كان يحيى يزود، قد تم لمعلم المعلوم الإسلامية أن قد بلغت رشداء، وكانت قد بدأت تتخذ صفتها القانونية: فقد كان لكل منها مؤسرها وتقاليفها ومجموعة من الكتابات الشرعية. ولتتقدم بمثلين

٨٦٢٨ وما بعدها وقد معها، على نحو مختصر، أبو العباس أحمد بن يحيى بن بصل الله المصري، *سبائك الأبحار في سبائك الأنصار*، مخطوطة نيا حولها ٢١٢٢، *المسود: الأصلية*، الورقة ١٠٠^٢. وقد طبعت في نسخة *Routes toward bright into the Capital Angures* edited by P. Szegő, Series C vol 46, part 9, general ed. Frankfurt am Main. Publications of the Institute for the History of Arabic Islamic Sciences, 1988), p. 220

إد التصحيح الواردة عند ابن أبي أصيبعة يختلف في اللفظ اختلافاً بسيطاً عن المباشرة الواردة في فهرست، مع أن الجبر الهام، أي الأسئلة والأجوبة بين العأمون والرسول تكاد تكون حرفياً

وثيقى الصلة بالموضوع: إن الخلاف الذي كان شائعاً في ما يتعلق بالقراءات المفضلة للقرآن الكريم (أي ما يتعلق باللفظ ووضع الإشارات الضرورية في سحر الكلمات) ثم الانتهاء من ترتيبه عن طريق تشريح ما كان موجوداً من النسخ عبر جهود العالم البغدادي ابن المجاهد (ت ٣٢٤هـ/٩٣٦م) وقد تلقى ابن مجاهد في عمله العون من السلطات التي سارت على النهج الذي بدأه المأمون نفسه، أي تدخل الدولة في صياغة المذاهب الدينية. وثمة مثل آخر هو الفوضى والنمو غير المحدد في الأحاديث الشريفة المقبولة فُسطاً عبر مجموعة في الصحاحين على يد البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٨٠م) ومسلم (ت ٢٦١هـ/٨٧٥م) الأمر الذي أدى على يد الجيل التالي، إلى الصرامة المنهجية التي أدخلت على تحرير الحديث في عمل ابن أبي حاتم الراردي (ت ٣٢٧هـ/٩٢٨م)^(٢٥).

في مثل هذا الجو أعلن حلم المأمون على القيام بعمل مماثل من حيث خلق وضع قانوني لجماع ما ترجم من العلوم القديمة. إن مقارنة بين صيغة حلم المأمون كما رُويت أصلاً من عبد الله بن طاهر (الصيغة (١)) والصيغة المختلفة عنها التي أتمها يحيى تظهر على نحو واضح امتدادات فلاسفة القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي في بغداد. وجوهر الحلم هو تبادل أسئلة وأجوبة بين أرسطو والمأمون، وهذا هو المكان الذي تظهر فيه الفروق الأكثر أهمية. في الصيغة الأصلية كان سؤال الحليفة الأول سؤالاً عملياً. «ما هو خير الكلام؟» أي ما هو خير ما يقال بالمعنى السياسي والديني بالإشارة إلى السياسة؟ وعلى هذا النحو فإن الأسئلة جميعها

(٢٥) من أجل تحليل مفصل لطريق ابن أبي حاتم، انظر E. N. Dickinson, «The Development of Early Muslim Hadith Criticism: The *Taḥḍīr* of Ibn Abi Hatim al-Rāzī» (Unpublished Ph. D., Yale University, 1992).

واقعية ومثابرة. فالجواب الأول، على ما نُفسر من قبل، يؤسس لرأي فرد، أي الخليفة، على أنه القياس: والجواب الثاني يحدد المفهوم السبي للجماعة المعوشة الكلام إليها على أنه القياس؛ فيما تجد أن الجواب الثالث هو، على وجه التمام، قريبي، أي أن القول فيه يتم بحسب مقتضى الحال، وانتهاري أي أنه يتكيف بحسب المقام - فهو النهاية والنتاج المستوحى الذي يقرر جموده الخطاب وصيغة يحى هي على العكس تماماً؛ إنها في شكلها الأتم ليست سياسية، وتوقع شأن السؤال والأجوبة إلى مستوى فلسفي مجرّد: فالسؤال لا يدور حول شيء جيد معين ولكن حول الخير، فيما تؤسس الأجوبة نظرات عالمية على أنها القياس: قدرة شخصية أي العقل والشرع والجمهور.

إن أهمية ما يبدو أنه استبدال مفيد للرأي بالعقل لا يمكن المبالغة في تقديره. ففي رمية واحدة فريضة يؤسس للتفوق المطلق للدولة - ومن ثم للفلسفة، وهي المجال الذي يتناولته - في جميع الأمور على السلطات الدينية (الشرعية) وعلى الاتجاهاات السياسية (الجمهور). وكما أن المنطق يفوق النحو في ما هو عالمي ومتخط للغات - هذا هو السبيل الذي يسلكه حجاج أبي بشر متى ويحيى في الدفاع عن المنطق، وعلى هذا النحو فإن الفلسفة، أي استخدام العملة هي متفوقة على الدين فيما أنها عالمية وتقع في مستوى يتخطى الشعوب (من حيث إن لكل شعب دينه الخاص). ومن ثم فإن يحيى، في صيغته لحلم المأمون، أسس لمادة الفلسفة على أنها مجال للدرس، ولكتب القدماء المترجمة على أنها الكتب المقتلة في هذا المجال، ولأرسطو على أنه السلف الأبرز، وسماح الخليفة على أنه ترسيم لدراستها.

كان لأرسطو عند يحيى دلالة تختلف عن تلك التي كانت للمأمون أو لداعيته عبد الله بن مازهر. فبالنسبة إلى غير المختصين ولو أنهم كانوا يشكلون الجمهور العربي المثقف الذي توجه إليه

عبد الله في صياغته للمطم، كان أرسطو رجلاً محترماً موثقاً به في الشؤون العقلية أو الفلسفية الضاربة في القدم - على نحو ما كان جالينوس في الطب وهرمس نرسيجيوس في الرياضيات العملية، على ما رأينا من قبل. أما بالنسبة إلى يحيى فقد كان أرسطو يعني مؤسس المذهب المشائي والتقليد المشائي في الفلسفة التي كان شيخها يومها يحيى بالفتات. لما توسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كانت يعداد تفتح بالتيارات الفلسفية المتعددة الآراء الأفلاطونية التي كان شيخها الطبيب الرازي (ت ٣١٣هـ/٩٢٥م)، والنزعة الأفلاطونية الجديدة الأثينية التي تولى أمرها الكندي وحلفاؤه، ومما كان يزامن هذه الأخيرة الديانة المرتبطة بالجورم، والتي كان أثر الهزمتية (Hermitism) الصابئة الحرايين يشهده في يعداد المنحدرون من صلب ثابت بن قزّة، وحتى على مستوى أضي من هنا كان ثمة عالم الفكر السحري والكيميائي للحلقات الجاهلية وسابقها من اليونان، وهذه كانت تمثل الأدوار الأروى من النشاط في الترجمة وراثتها بالعربية كل من هذه كان يدعي أنه يمثل العلوم القديمة، وكان الجميع يتراحمون للحصول على مركز في المسرح المركزي لعالم الفكر في بغداد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وعلى نحو ما كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية المتنافسة تتسابق لصناد القبول والشرعية عبر الأحلام على نحو ما ذكر قز، كان بإمكان يحيى أن يتالب بمثل ذلك للصيغة التي يقبلها من الأرسطية عبر ذريعة حلم المأمون. وعلى نحو ما تم فإن العمل الذي تم على يده ويد سلقه الفارابي، إذ تمكنا من التحكم في تفكير (وأهم من ذلك الولاء الفلسفي) الرجل العظيم ابن سينا، ضمن استمرار الأرسطية في الفلسفة العربية بل حتى انتصارها. وأخيراً فإن ادعاء يحيى ومدروسة حول العقل لم تكن مجردة زخرفة خارجية. فهم وجميع أهل الفكر الذين كانوا ضالعين في نشاط الترجمة آمنوا بتفوق

العقل. ولدينا شهادة مهمة لهذا الوضع وردت في حوارات ومراسلات فلسفية تعود إلى هذه الفترة^{١٣١}.

(٢٦) من أجل الحصول على عرض عام للموضوع، انظر Endress, «The

Defense of Reason: The Place for Philosophy in the Religious Community»

ومن أجل الحصول على نماذج من المراسلات بين المسلمين، واليهود

والمسيحيين (أيضا في تلك يحمي بن عدي)، انظر: Ab Ibn Yahya Ibn al-Munazzam, *Une Correspondance islamo-chrétienne entre Ibn al-Munazzam, Hamayn Ibn Isahq et Qasim Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyia, *Patrologia Orientalis* 1, 40, fasc. 4, no. 115 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), et S. Pines, «A Tenth Century Philosophical Correspondence», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 24 (1955), pp. 105-136.

القسم الثاني
الترجمة والمجتمع

الفصل الخامس

الترجمة في خدمة المعرفة التطبيقية والنظرية

مقدمة

سُوف الاهتمام، في القسم الأول، إلى تحليل التشكلات السياسية والاجتماعية للمجتمع العباسي المبكر الذي عيّرت عنه أيديولوجيات كان من شأنها أن تجعل حركة الترجمة عنصراً ضرورياً وقد اتضح على نحو خاص، أن الثورة العباسية والحرب الأهلية بين الأمين والمأمون وما تلا ذلك من نقاش ديني - سياسي في تلك الفترة الأساسية من الدولة خلقت، للأسرة العباسية والنخب الحاكمة، متطلبات كانت الإجابة عنها تتم عبر تبني حركة ترجمة واسعة المدى ووعايتها. لم تكن هذه الحاجات، بطبيعة الحال، موجهة توجيهاً أيديولوجياً أو توجيهاً عاماً فحسب؛ ومن ثم فقد أحلت في المكان اللاتق بها هنا، إذ إنني اعتبرها ذات القُدح المعلى فيما تستند إلى جهود الحكام، أي حكام، أن يستمروا أصحاب السلطة - ولم يكن العباسيون مستثنين من ذلك - ويقدر ما أضحت تلك الحاجات الدافع الأساسي لتبني الترجمة على أنها سياسة دولة، ومن ثم فإنه يبدو أمراً بديناً أن تنفحص المدى الذي تم على أساسه توجيه نشاط الترجمة في الفترة السابقة للعباسيين إلى حركة ترجمة مهتدة لها سياسات تسلط الدولة

على أن ذلك لا يعني القول بأنه لم تكن ثمة عوامل أخرى سوى الأيديولوجية فاعلة في الأمر على نحو خاص عندما يتنبؤ الواحد الحياة الطويلة اللاحقة في حركة الترجمة كانت هذه العوامل تنسج مع الحاجة إلى المعرفة العملية التي كان يتطلبها الجو الاجتماعي البغدادي الذي كان يتطور نموه بسرعة، ومع الحاجة إلى المعرفة النظرية التي تتطلبها الجبر العلمي والفلسفي الذي كان في سبيل التطور. فبعد ما تيسر المنصور السياسة الإمبراطورية الساسانية، التي فرضتها التطورات السياسية، وما لازمها من ثقافة ترجمة، فرضت تلك المطالب نفسها على أنها مزينة لتلك ولحركة ترجمة واسعة النطاق، وقد دام ذلك مدة أطول. وقد شملت هذه، أساساً، استغلال العلوم التطبيقية التي رافقت السياسات الساسانية وأساساً التنجيم وما يتصل به من حقل الفلك والرياضيات^(١). ويمكن تصنيف الدراسة مع هذه المجموعة إذا اعتبرنا الترجمات المعروفة من الأعمال اليونانية من الفهلوية إلى العربية. إن رسل الترجمة الساسانية الثقافية في البلاط العباسي المبكر، وقد كان البرامكة ويتو نوبخت في مقدمتهم، كان لهم دور في توسيع مدى الترجمة العرضية أصلاً، والتي عرفت في فترة ما قبل العباسيين، من الفهلوية إلى العربية وتوجيهها نحو مجالات العلم التطبيقي. وترتب على ذلك في النهاية أنه لما أصبح العلماء العاملون في بغداد يملكون أعداداً هائلة، فإنهم خلقوا لأنفسهم اهتمامات نظرية،

(١) انظر G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literatur» in: *Grundriss der Arabischen Philologie* 3 vols. (Weisbaden, Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Götze (1987), p. 434.

الذي يستشهد، تأييداً لهذا الرأي، بنص مادة ساسانية مجمعة في ترجمة عربية في عمل مشوب زوراً للملاحظ، في أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أعلام الملوك، لمحمد بن أحمد زكي (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٩٤)، ص ٢٥ في هذا الكتاب أن الأمازيغ، وكتاب الفوريين والمنجمين كلهم يحفرون أنهم من الفئة الثالثة نالها في الوظيفة الحكومية. هذه الميمنة تبحث تمت في أناس مختلفة من هذا الفصل.

وهي التي تُقْبَضُ لها الدعم المستمر على يد النخبة الحاكمة وبسبب من الغليان الفكري في العاصمة، ومكّن لها أن تواجه الأمر بالتوسع في حركة الترجمة بحيث ضمت العلوم الفلسفية

أولاً. الطلب على التنجيم

إننا استعرضنا كل ما بين أيدينا من روايات وجدنا أن التنجيم هو الحقل الذي كان الأكثر طلباً من الناحية العملية، وفي الحقيقة كان هو الذي تصدر أيديولوجية المنصور الإمبراطورية فصلاً عن الترجمات التي سبقت العباسيين، (والتي رصدت في الفصل الأول)، فإن وصول الحكم الجديده شهد الريادة المتنوعة لترجمات رسائل في التنجيم. وقد تم العمل هنا أصلاً من الفهلوية، لكن مع الوقت بحث عن الأصول اليونانية وتمت ترجمتها.

لم تكن الحاجة العملية إلى التاريخ التنجيمي، على ما بُحث الأمر في الفصل الثاني، أو استطلاع البروج وسوى ذلك من أنواع التنجيم هي التي يشترط له التفوق بين الأمور التي عني بها العلماء الأوائل في البلاط العباسي. وفي مجازلة الحاجات العملية - أو لعله بسببها - التي يسمها التاريخ التنجيمي أو استطلاع البروج أصبح العلماء يرون في التنجيم «قمة العلوم»^(٢). هذا الموقف العلمي من التنجيم قبلته النخبة الحاكمة، وعندها شهد التنجيم محاولة الإفادة منه في القرن العباسي الأول على نحو لم يسبق له مثيل.

إن الوساطة الفهلوية في نقل هذه الأعمال كانت أساسية

(٢) ليونيلفوس الإديني (ت ٩٨٥) منجم البلاط للمهدي سطر التنجيم وقد أورد ذلك Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik* Abt. 1 *Der Naher und der Mittlere Osten*. Ergänzungsband 6, Abschnitt 2 (Leiden & J. Brill, 1972), note 5, p. 277

ومفصلة. إننا نملك معلومات عن أعمال تنجيمية قد تمت ترجمتها من الفارسية إلى العربية قبل الثورة العباسية. كان هدف مثل هذه الترجمات ضمان بقاء هذا العلم، أي التنجيم، حياً في مواجهة الوضع السياسي الجديد، حيث كان الفرس يعيشون تحت سلطان عربي، ومع الوقت اتسع انتشار العربية بينهم، وإن لا تؤدي الأمور به إلى الانزواء وتحمي آثاره على ما ورد في كتاب لزوستر (الموالييد)، الذي كان قد نقل إلى العربية حول ١٣٣هـ/٧٥٠م (انظر الفصل الثاني) ثمة رواية عن ترجمة أسيز، والأرجح أنها أهضاً من الفارسية، لنص تنجيمي معزّز إلى هرمس، تمت في ١٢٥هـ/٧٤٣م^(٧). هذه الترجمات السابقة لقيام العباسيين يجب اعتبارها استمراراً لممارسات ساسانية تمت في العصور الإسلامية اللاحقة على يد الجماعات الفارسية الزرواسترية في محاولة للإحياء مثل الذي قام به سُنيّاس المثار إليها في كتاب المواليد (انظر الفصل الثاني)؛ والفرق بينها وبين ما تمّ بعد تولي العباسيين السلطة هو في أن هذه تمت تحت حماية الخليفة على أنها جزء من سياسة الدولة. إن البرانثالونتا (*Parametallonta*) الذي وضعه توكر (تُكُروس *Teukros*) نقل إلى الفهلوية أثناء حكم كسرى الأول أنوشروان حول سنة ٥٤٠م ثم إلى العربية قبل أواسط القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي، فيما كتاب الحملة (بنتاثيروخ *Pentateuch*) لـ دوروثيوس (*Dorotheos*) ترجمه عمر بن فروغان الطبري (ت ٢٠٠هـ/٨١٦م) نقلاً عن نسخة فهلوية تعود إلى القرن الخامس، وهي بدورها مأخوذة عن ترجمة فهلوية من القرن الثالث^(٨). لقد كان الطلب على المادة التنجيمية كبيراً بحيث

(٧) لنريد من القاصي، انظر المصدر نفسه، ص ٢٩٠، و Font Szegm. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 9 vols (Leiden E. J. Brill, 1967-), vol. 7, pp. 50-54.

(٨) من أجل تفصيل أكثر هذه الأعمال، انظر: Ullmann, *Ibid.*, pp. 278-280.

استُنزقت الموارد الفهلوية، ومن ثم كانت عودة إلى اليونانية وهذا المترجم نفسه، همر بن فَرْوْغان، الذي نقل دوروثيوس من الفهلوية، وكان يجهل اليونانية، عهد يومها إلى البطريرك للقيام بترجمة، من اليونانية إلى العربية، للكتاب الأكبر في التنجيم وهو تترابيلوس (Tetrabiblos) لبطليموس. ولم يلبث هذا الكتاب أن سيطر على كتابة التنجيم بالعربية، ولعل السبب يعود إلى شهرة بطليموس في الفلك ونظرية الموسيقى، وقد ترجمه للمرة الثانية إبراهيم بن الصلت، وراجعه حنين، وقد ألحقت به التعليقات الكثيرة في ما بعد^(٥). ومن ثم لمّا نشهد في الفترة العباسية الأولى، من المنصور إلى المأمون، نشاطاً بيناً لعدد من أبرز المنجّمين على مر الزمان، ما شاء الله وأبو سهل بن نُوَيْخَت وأبو صحر الذّهن، فضلاً عن انهماكهم الكبير في حركة الترجمة، نجحوا بتأليف كتب مستقلة وأسسوا للتنجيم مكانة كعلم في الحضارة الإسلامية الناشئة، مما يدل على الأثر العميق الذي خلفته أعمالهم في المواقف الاجتماعية. وما يشير إلى الأهمية التي ألصقتها بالتنجيم النخبة الحاكمة التي تبنت هذه الثقافة المتعلقة بالترجمة، هو أن قائدًا عسكرياً وسياسياً مثل طاهر بن الحسين (ت ٢٠٧ هـ/ ٨٢٣م)، وهو قائد المأمون ومؤسس الدولة الطاهرية، اهتم بترجمة من اليونانية حتى لكتاب أراتوس (Aratus) فينومينا (Phaenomena)^(٦). وإنّ هذا الطلب لم يحفّ قد تم تطوير أدب تنجيمي واسع النطاق بالعربية ثم وضعه في أعمال مرعومة المؤلف أو مجهولة^(٧).

إنّ المثال الذي استنه التنجيم أصبح يحتذى، على نحو عام،

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢-٢٨٣

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٨

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٦ وما بعدها

في سواء من العلوم المترجمة. إن الاعتبارات السياسية والتوجهات الأيديولوجية أو النظرية أو الحاجة العملية كانت مبدئياً الباعث الأول على الترجمات فيما كانت دراستها أو استعمالها قد ينتج عنهما الحاجة إلى تأليف عربية أصيلة في حقل معين، وتطوير البحث في موضوع معين قد يؤدي إلى الحاجة إلى ترجمات أكثر دقة لنصوص كانت متشيرة، وترجمة نصوص جديدة. إننا لا نزال على مسافة قاصية بحيث نتمكن من وضع تاريخ لتطور كل فرع من نواحي المعرفة عبر فترة حركة الترجمة؛ ثمة نصوص كثيرة تنتظر التحقير والترجمة والدرس في جميع نواحي المعرفة، والبحث الذي تم حول التفاصيل الفيلولوجية لمسيرة النقل وتطوير الكلمات الفنية لكل حقل لا يزال ضئيلاً. إن مثل هذه التفاصيل نأمل أن نقودنا، في غياب أية معلومة أخرى، إلى فهم صحيح للتطور التاريخي لنواحي المعرفة.

ثانياً. الحاجة إلى تربية مهنية:

كتاب ومشرعون في حقل الإرث ومهندسون واقتصاديون

إلى جانب التنجيم الذي يبدو أنه كان ذا أهمية خاصة في الأدوار الأولى لقيام الدولة العباسية، كان ثمة حاجة رئيسية اجتماعية، أو ثمة عامل فيها، لدفع حركة الترجمة دفعاً قوياً هي تدريب فئة من الكتاب التي كان سيمهد إليها بإدارة الدولة التي ورثها العباسيون للتو. وكان مما لا يختلف حوله هو أن هذا الصنف كان يجب أن يُدرَّب، من حيث الاهتمام بالناحية العلمية، حسب نماذج ساسانية، عندما نأخذ بعين الاعتبار توجه الحكام العباسيين وكبار الإداريين، مثل البرامكة، الذين عهد إليهم بتولي المراكز الرئيسية في الإدارة.

إن الموضوعات التي ترتب على الكتاب أن يتقنوها هي

يتمكّنوا من القيام بواجباتهم كانت ذات صلة بالشؤون العملية المحاسبة ومسح الأرضين والهندسة ومرافقة مواقيت العمل، على سبيل المثال، ومن ثم فقد كان يسبب هذه الحاجات أن أصبحت العلوم الرياضية - الحساب والهندسة وحساب المثلثات والملك - تستقطب النشاط المبكر في الترجمة. ونشير شاهد على الحاجات العملية لتهديب طبقة الكتاب وخلفيتها التاريخية هو الذي رُدنا به العالم الذي وضع كتاباً في هذا الموضوع بالذات، وهو ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م). فقد صنف أدب الكتاب بعد نحو قرن من بدء حركة الترجمة، وقد قصد منه دعم التقريب الفيلولوجي لهؤلاء الكتاب، وقد يكون رص من كتابه أن يكون معداً للمواظبة بالعلوم الأجنبية وفي مقدمته الشهيرة، التي حفلت بالكثير من الشروح على أيدي علماء المصنوع الوسطي، يحدد الموضوعات التي يترتب على الطامح إلى منصب كاتب أن يفتنها.

١... لا بد له مع كتبنا هذه من النظر في الأشكال لمساحة الأرضين حتى يعرف المثلث القائم الزاوية والمثلث الحاد والمثلث المنفرج ومساقط الأحبار والمربعات المختلفة والقسمة والملازيم والعمودين ويمتنع معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدقائق فإن التخيّر ليس كالعملين. وكانت العجيم [أي الساسانيون] تقول من لم يكن عالماً بإجراء المياه وحفر غرض المشاوب وردم المهادي ومجاري الأهم في الزيادة والنقص ودوران الشمس ومطالع النجوم وحال القمر في استهلاله وأفعاله ووزن الموازين وذراع المثلث والمرتفع والمختلف الزوايا ونصب القناطر والجسور والدوالي والنواصير على المياه وحال أدوات الصناعات ودقائق الحساب كان ناقصاً في حال كتابته^(٨).

(٨) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكتاب، تحرير ماكس غروبرت

(الهدى مطبعة برلين، ١٩٠٠)، ص ١٠-١١، والترجمة الفرنسية لـ G. Lecomte.

«L'introduction du Kitab adab al-kutab d'Ibn Qutayba» dans *Mélanges Louis*

من المهم أن نلاحظ أن ابن قتيبة يشير هنا، فضلاً عن الأنواع المحددة من المعرفة التي يجب أن يكتسبها الكاتب في كل مجالات العلوم الرياضية، أنه من الضروري له أن يملك المقدرة على تطبيق معرفته عملياً. إن هذا تقرير مهم جداً إذ إنه يؤكد بما لا يقبل الشك، أنه في سبيل الإفادة من العلوم النظرية كان نية قدر كبير من الاهتمام يوثقه نحو تطبيقها. من الطبيعي أن لا تكون العلوم جمعاء صالحة للتطبيق العملي على مر العصور التاريخية، ومن أن يُراعى جانب الحذر حتى تُتجنب التعميمات. ومع ذلك فإن مثل هذا القول الصادر عن ابن قتيبة الذي كان يدون آراءه في زمن كانت فيه حركة الترجمة بلغت الذروة من القوة، يحملنا على أن نلاحظ التوافق بين ترجمة العلوم والإفادة منها على المستوى النظري وتطبيق بعضها على يد الفئات التي كانت تتولى الأمر على أساس مهني. وفي ضوء هذا فإن ترجمة الأعمال الرياضية، التي تُعالج في ما يلي، تصبح قيمتها الاجتماعية أكبر.

تحتل الهندسة المكان المميز في تعداد ابن قتيبة لأنواع المعرفة التي يتوجب على الطالع في منصب الكاتب أن يكتسبها. إنه بموجب بعض الروايات التي مر ذكرها في القسم الأول (الفصل الثاني) فإن كتاب الأصول لأقليدس ترجم للمرة الأولى أيام المصور، مع أن الذي تنامي إلتناء على وجه التحديد، هو غير المترجمين اللتين قام بهما الحجاج بن منظر في حكم مروان والمأمون على التوالي. مع ذلك فإن هذه القصيدة قد حُلّت بهائياً وستقرّر على أساس من المعرفة الديولوجية، إذ إن الفائدة العملية للهندسة لمساحة الأرضين والهندسة وأعمال الري قد أوضحتها، ابن قتيبة على نحو بَيِّن. ومن هذه النظرة يبدو واضحاً أن نلاحظ أنه في اللغة العربية التي كانت جارية الاستعمال في ذلك الوقت

Marignon, 3 tomes (Damas Institut Français de Damas, 1956-1957), tome 3, - p. 60

كانت كلمة مهنتس، وهي اسم فاعل لكلمة مأخوذة عن الفارسية، تعني كلا الأمرين: عارف بالهندسة ومهنتس (عملي). وفي مفتاح العلوم الذي وضعه الحوارزمي، وذلك بعد ابن تيبية بقرن واحد، إن كلمة مهنتس قد حددت على أساس ما أقره الخليل (بن أحمد) مؤسس المجمية العربية، وهو الثقة الذي لا يعمل عليه، على أنه هو الذي يقيس ويقدّر لمجاري الفنى المائية والنجيات التي يمكن أن تُحفر فيها^(٩).

ثمة علم رياضي آخر تطور في وقت مبكر وكان القصد منه أن يمتد بأسور عملية هو الجبر فقد كان من حيث تطبيقه في مشكلات الهندسة والتي مبيداً للكتاب على نحو ما كانت الهندسة. وعلى كل، فقد كانت الشريعة تتطور بسرعة ومن ثم فقد تم للجبر أن يصبح وسيلة أساسية لحل كل التفاصيل المعقدة لتفانين الإرث. وهذان الاستمالاتان ذكرهما محمد بن موسى الحوارزمي نفسه في مقدمة كتابه الجبر يقول إن المأمون

تحملني على وضع عمل جامع في الجبر مقتصرأ فيه على النواحي الدقيقة والمهمة من حيث الحسابات التي تعترض الناس باستمرار في قضايا الإرث والوصية والقسمة والمحاكمات والتجارة وفي كل تعاملهم الواحد مع الآخر، حيث مساحة الأرضين وحفر الشرع والتقديرات الهندسية وسوى ذلك مما يهم من الأعراض المتنوعة الضروب والأنواع^(١٠).

وهذا الكتاب نُكلم بحيث إنه بعد فصل هو مقدمة رياضية بحثة، خُصص الكتاب في ما تبقى منه لوضع حلول متنوعة لمشكلات التبادل

(٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الحوارزمي، مفتاح العلوم، تحرير ج. فان فورتس (الهند مطبعة برين، ١٨٩٥)، ص ٢٠٧، ٩.

Muhammad ibn-Musa al-Hwarizmi, *Algebra of Mohammed ben (١٠) Musa* edited and translated by F. Rosen (London: Oriental Translation Fund, 1830-1831). Reprinted, Hildesheim, Olms, 1986, p. 2 (text), p. 3 (translation).

التجاري ومساحة الأرضين والوصايا والزواج وإعتاق العبيد مع بحث
قصايا معينة محتارة في كل من هذه الشؤون

ومما كان لصيقاً بالعلوم الرياضية والتنجيم (ولو أن مسؤولية
منجم البلاط كانت خارجية عن اختصاص الكتاب) كان تطور علم
العلم الرياضي. وفي هذه الحالة نمة نشاطات مهمة في الترجمة تعود
إلى ما قبل المباسيين، وهذه المرة من كلتا اللغتين الفهلوية
والسنسكريتية، وتأليف كتب فيها جداول فلكية وسوى ذلك من الأدب
المفيد المتعلق بالفلك وما يمتد إليه بصفة، وهو الريح (كلمة فارسية
جمعها بالعربية ريحان) وأبرزها - زيج الشاه علي نحو ما استمر
وجوده من أيام كسرى الأول أنوشروان (حكم ٥٣١ - ٥٧٩م)
ويزنجرذ الثالث (حكم ٦٣٢ - ٦٥١م) وزيج الأرتخند من سنة ١١٧
هـ/ ٧٣٥م وزيج الهرزغ من سنة ١٢٥ هـ/ ٧٤٢م^(١١) لكن هذا
النشاط نبأه المباسيون رسمياً لما وصلت سفارة من السد إلى بغداد،
وإلى بلاط المنصور بالذات سنة ١٥٤ هـ/ ٧٧١م أو ١٥٦ هـ/ ٧٧٣م.
ولا نعرفنا المصادر عن القصد من هذه السفارة؛ وكل ما وصلنا هو أن
عالمًا هندياً، كان عضواً في الوفد، حمل معه مجموعة من تصوص
فلكية هندية، مبدأً (Siddhanta) التي نقلها الفارابي إلى العربية،
بأمر المنصور نفسه، على ما يبدو، والتي نشرت بصور معرّب
مستعار هو زيج السنهتد على أساس من هذا نفسه وسواء من
المصادر الأخرى المشار إليها أعلاه، صنف الفارابي مجموعته
الحاصلة من الجداول الفلكية زيج الجنفهتد الكبير الذي مرّح فيه
عناصر من مصادر هندية وفهلوية ويونانية فأخرج مجموعة نافعة، ولو
أنها متناقضة في داخلها، من القرائن والجداول للتقديرات

(١١) Pingree, «The Greek Influence on Early Islamic Mathematics»
Astronomy, Journal of the American Oriental Society, vol. 93 (1973), p. 27,
and Saggin, Geschichte der Arabischen Schriftens, vol. 6, p. 115 and 120 and
vol. 5, p. 210

الفلكية^(١٢). والمشكلات والأسئلة التي أثارها ترجمة الفزاري وعمله هي بالذات التي أشار إليها البيروني الكبير نفسه^(١٣)، أثار ما يمكن أن يُسمى، عندما يُستعاد ذكره، برنامج كامل للبحث الرياضي الذي أنتج عبر القرون، بما انضم إليه من عوامل أخرى بحثت في هذا الكتاب، التقليد المثير للإعجاب في علم الفلك العربي.

وهذا المثال يُنشر عليه في ترجمة الأعمال الرياضية ثمة من القيود ما يشير إلى أن المِثْلَ لُغَوِي (Elogae) الذي وضعه كاسمانوس بَسُوس (Casmanus Bassus) قد نقل إلى العربية مرتين أصلاً من القهولة في زمن لا يتجاوز القرن الأول الهجري/القرن السابع الميلادي، باسم فارتنامة (Waz-Nama) وفي ما تلا ذلك من اليونانية مباشرة، وقد قام بذلك ميرويس بن هيليا الرومي

D Pingree, «Siddhanta» in: *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd (١٧) ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960), vol. 9, p. 641b.

D Pingree, «The Fragments of the Works of Ya'qub ibn Tammam» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 27 (1968), pp. 97-98.

في القمرة المنقولة عبر مساعد الأنطلسي التي ترد أطول وصف بأن للمسلمين،

D Pingree, «The Fragments of the Works of al-Farabi» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 29 (1970), p. 105, Fragment Z1.

قرأ في البيهقي في أحمد بن أبي يعقوب البيهقي، تاريخ البيهقي، تحقيق أم هانئ، ص ٢ من (الهند: مطبعة بريل، ١٩٨٢)، ص ٢، من ١٧٣-١٧٤، أن ولد في رافا السطاح، الحليّة الميمني الأول وصف المنصور الميمني، قبل وفاته بثلاثة أيام سنة ٧٠٤ إن هذه الرواية، عندما ينظر إلى القرينة المرافقة لها، تبدو أقرب إلى أن تكون أسطورة من أساطير الأولياء أو القديسين، التي يمكن أن تُؤزل في إطار القدوة على التبر التي تعود إلى علي بن أبي طالب.

Muhammad ibn Ahmad Biruni, *Alberuni's India. An Account of the Religion, Philosophy, Astronomy, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030*, edited and translated by Edward Sachau, 2 vols (London: Trubner and Co., 1888) Reprinted, New Delhi: S. Chand, 1964, vol. 2, p. 15.

(Sergas ibn-Halifa al-Rumi) الذي قام أيضاً بترجمة المجسطي في سنة ٢١٢ هـ / ٨٢٧م^(١٤). وكذلك ترجم كتاب ال سيناغوغوي (Synagoge) الذي وضعه أناتوليوس (Anatolius) مروتين، في سنة ١٧٩ هـ / ٧٩٥م عهد يحيى بن خالد بن برمك بترجمته من اليونانية مباشرة إلى بطريرك الاسكندرية (قد يكون بوليبيانوس - Polibianos) ومطران دمشق والراهب يوستانيوس (Eustathios)^(١٥) وقد ضرفت الترجمة الثانية على أنها من نص سرياني، مجهول التاريخ، مع أنه قد يفترض أن هذه كانت أسبق من الترجمة عن اليوناني^(١٦)، والذي يمكن التوصل إليه من هذه الترجمات المزودة هو أنه لما تولت الوسائل والأموال، إذ تبنى العباسيون سياسة رسمية في الترجمة، أصبح في متناول حملة الثقافة الساسانية الذين كانوا قد عنوا بهذه الحقول من المعرفة، إما للبحث أو بقصد التطبيق العملي، تمت لهم التمامية للحصول على نصوص أصح وأولى بالاعتماد عليها. ومن ثم فإن الحاجة إلى تثقيف الكتاب كانت، منذ البداية الأولى، عاملاً في التوسع التطبيقي لحركة الترجمة

ثالثاً - الكيمياء واقتصاد الدولة العباسية

تمة علم تطبيقي آخر يبدو أنه أثار رغبة واضحة المعالم لترجمة النصوص هو الكيمياء. فقد وُجّه انتباه الباحثين حديثاً إلى أن المنصور حملت إليه أثباء فرائد الكيمياء. ففي رواية حفظها ابن الفقيه الهمداني في كتابه أخبار البلدان، وهو كتاب في الجغرافية

Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, pp. 454-455, (١٤) und Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 4, pp. 317-318

(١٥) المصادر نفسها، ص ٤٢٠ - ٤٢١ و ج ٤، ص ٣١٥ على التوالي

ويروى سرياني أن هذا نص من عهد أناتوليوس بل من عهد Ps. - Apollonius, *Die Wissenschaftliche Literatur*, Ballin, vol. 2 *Literaturwissenschaft*, note 77, p. 149

(١٦) إن الترجمة العربية ليست موجودة على نحو مستقل، ولكن في المخطوطات المنقولة. قاتيل،

الثقافية وضع في بغداد حول سنة ٢٩٠هـ/٩٠٣م، جاء أن عمارة ابن حمزة، كاتب المنصور، عاد إلى بغداد بعد أن أتم في السلطنة مدة طويلة في بلاط قسطنطين الخامس (حكم ٧٤١ - ٧٧٥م)، روى للخليفة كيف أن الإمبراطور البيزنطي نجح بتحويل الرصاص والنحاس إلى فضة وذهب، وقد تم ذلك أمامه وذلك باستعمال ذرور جفاف (الإكسير - elair) ويختم عمارة روايته بالكلمات التالية، «كان هذا هو السبب الذي أعزاه [المنصور] كي يُعنى بالكيمياء»^(١٧). لا يُعرف في ما إذا تمت ترجمة مصوص كيميائية في أيام المنصور، لكن تظل ثمة حقيقة ثابتة وهي أن تصوراً عديدة من هذا النوع، من الواضح أنها كانت مترجمة، موجودة باللغة العربية، ومن الجلي أنها تعود إلى الأيام العباسية المبكرة^(١٨)، ولم يلبث المنصور طويلاً حتى شاب فأله في مقدرة الكيمياء على ضخ أموال إلى الدولة^(١٩)، لكن لعله، ولو لم يتعمد ذلك، أثار الاهتمام بهذا «الفن»، إذ إن عمله كان سابقة ملكية.

(١٧) انظر الروايات عن عمارة في السلطانية في G. Strohmaier «Umayyad in Raqqa Constantine V and the invention of the Elixir Graeco-Arabica Athens, vol. 4 (1991), pp. 21-26, and «Al-Mansur und die Frühe Rezipient der Graeco-Arabica Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, vol. 5 (1989), pp. 167-177.

من أمه ابن القتيبة، انظر A. B. Khaldun, *Ullm al-Fajr* in *Islam*, Varshaver, ed., *Encyclopedia Islamica*, 8 vols (London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982), vol. 8, pp. 21-25.

(١٨) على كل فتره يبدو أن بعض الأصناف العامة بالكيمياء قد تقلت عن طريق التقلية بين المصادر التي أخذ منها أبو سهل بن تزيث في كتاب التمهيد على ما هو محفوظ في المهرست ثمة ميفروس معين، وكأنه حامي الرواية في حوزة أديالون البقولي، الذي يهري إلى رسالة جاعرة في التمهيد انظر من ٨٥ - ٨٦، المطبع ج، الفترة ٧ من هذا الكتاب - David Pingree, *The Thousand of Abu Ma'war, Studies of the Warburg Institute*, 30 (London: Warburg Institute, 1988), p. 19 (Cited as Cedros), and Ullmann, *Ibid.*, pp. 148-152 and 156-157.

وفي من ١١٨ من كتاب Ullmann، يقول يوليوس رُسكا (Julius Ruska)، المير في الكيمياء اليونانية والعربية، لكن هذا لم يثبت البرهان عليه قط.

(١٩) انظر الرواية عن إسحق الجرجاني في Jean Maurin Puy, *Chémisme*.

رابعاً. الحاجة إلى البحث العلمي والمعرفة النظرية

إن الذي يمكن أن يُبين من هذه الترجمات المبكرة هو أن الحاجة إلى البحث التطبيقي كانت، منذ البداية الأولى، أساس حركة الترجمة إذ إن ذلك كان يكمل عنصر أيديولوجية الدولة، على ما بحث في القسم الأول. فلما زُود المنصور حركة الترجمة بالذائع الرسمي، وأصبحت الأموال متوفرة، تطورت في مسارين أولاً توسعت في اتجاه البحث الدقيق والصحيح في الحقول القائمة، وثانياً اتجهت نحو آفاق وموضوعات جديدة اعتبرت حرية بالترجمة. ويجدر بنا أن لا ننفل، ونحن نتحدث عن الصلة بين حركة الترجمة والمتخصصين في حقول معينة مثل التنجيم والفلك، أن هؤلاء الخبراء سبق وجودهم تأسيس بغداد. إن هؤلاء الباحثين العالميين، على نحو ما أسميتهم في الفصل الأول، كانوا نشيطين في الشرق الأدنى وكانوا يمارسون مهنتهم في أي بيئة تُقدّم لهم الدعم الأفضل، ومن ثم كانوا يتغلبون الكثير من المعرفة العلمية دون ترجمة. فتَوَيْخَتْ، على سبيل المثال، لم يطور معرفته بالتنجيم والتاريخ التنجيمي في يوم واحد لما قَرَزَ المنصور أن يبنى بغداد أو حتى لما ارتأى أن يتبنى سياسة دولية على عرار ما صار عليه الساسانيون، بل إن هذا التطور في السياسة الرسمية هو الذي يشر لتَوَيْخَتْ وسواه من المختصين أن يحققوا بحوثهم والشؤون التطبيقية على أساس الدعم الذي تنظمه مؤسسات، وتركيزاً للنقطة الأساسية لنشاطهم العلمي. وقد أتى هذا بدوره إلى قيام فئة من ذوي القدرة الخاصة على التمييز في بغداد هي التي صاغت بداعة المشروع العربي العلمي والفلسفي. والزعم الذي زُوِّدَتْ به حركة الترجمة بسبب متطلبات هؤلاء الاختصاصيين خلق كُتْماً من المعرفة

synopsis sous les Abbassides surtout à Bagdad. 749-1258, Corpus scriptorum christianorum orientalium. v. 420 Corpus scriptorum christianorum orientalem subedit, t. 59 (Louvain: Secrétariat du Corpus SCO. 1980), p. 16

العلمية كان ينطور في طريق التجانس باستمرار، وكان بالعربية هذه المرة، وهو الذي جذب إليه أعداداً من الباحثين: من مسجمين وفلكيين وعلماء في الرياضيات وأطباء وحتى فلاسفة، ومكنهم من العمل. وفيما كان هؤلاء الأفراد يتابعون بحوثهم، عبرت بهم مشكلات متعددة كان حلها يتطلب، في رأيهم، أن يحددوا إلى ترجمة أخرى. ومن ثم فقد أصبحت حركة الترجمة عندها جزءاً من مشروع علمي بالعربية، وكان، على هذا المنوال، يمتلك قوة الدفع الذاتي: كان حملة الترجمة أنفسهم علماء.

يشاهد هذا في تطوير بعض العلوم التي ثم لها أن تُخلق في بيئة ثقافة الترجمة الحاضرة التي رعاها المحاسبون الأوائل والتوجه العلمي الصارم الذي عززته إما أنها تطورت إلى درجة أبعد أو وجدت استجابة لحاجيات كانت، هذه المرة، أكثر التزاماً علمياً ونظرياً. وثمة قضية تتعلق على المثل الأول هي التطور المدغل في العلوم الرياضية. إن كتاب الجبر المشهور الذي وضعه الخوارزمي، والذي تَفيض له أن يطوّر البحوث الرياضية إلى ما لا نهاية له، ظهر بين سنتي ١٩٨ و ٢١٥ هـ/ ٨١٥ و ٨٣٠م أي بعد مرور حوالي نصف قرن على ترجمة الأصول لإقليدس، على ما مر بنا أعلاه. وشروح الخوارزمي لمعادلات جبرية متباينة في سبيل حلها يُوجي بها إقليدس فيما هي تعتمد على التساوي في المساحات^(٢٠). وكتاب الخوارزمي بدوره وتطور الجبر في ما بعد أقيا إلى ترجمة أرثماتيكا/الحساب الذي وضعه ديوفانتوس (Diophantus)، ومما يدعو إلى الإعجاب أنه مع أن كتاب أرثماتيكا لديوفانتوس هو كتاب في الحساب فقد تُرجم في ضوء كتاب الخوارزمي عن الجبر وهو حدود غنية أخذت عنه. ثمة مثل مشابه يمكن العثور عليه في حقل البصريات. إن الكتب المتعلقة بالبصريات التي وضعها ديوكليس

(٢٠) انظر د. راشد، «الرياضيات» في: *The Encyclopedia of Islam*, vol. ٨

٥٥٦

(Diodorus) وأنثيموس التّرايسي (Anthemius of Trales) وديليموس (Dedymus) نقلت إلى العربية بسبب اهتمام الباحثين والحكام بالمرامح الحارقة. إن الأسطورة الغائقة بأن أرخميدس أشعل النار في أسطول مارسيلوس (Marcellus) أثناء حصاره لسيراكوز، وهي أسطورة معروفة بالعربية كذلك، نهت الرباعيين إلى إمكان القيام بالعمل نفسه فعلاً. وقد تم تتبع الأعمال اليونانية الموضوعة في هذا الموضوع وترجمتها إلى العربية ووضع الكندي رسالة مستقلة عن الموضوع مصححاً ومتجاوزاً أعمال المؤلفين اليونان في نواح كثيرة^(٢١).

إن الحاجة إلى الطب كانت لها، بطبيعة الحال، جذور تختلف عن تلك التي كانت للعلوم التي بُحثت حتى الآن. كان الطب أحد أول الحقل التي أفاد منها الباحثون الذين كانت حلقاتهم متجذرة في مجال التأثير الثقافي الساساني. ويظهر بنا أن تعود بالذاكرة إلى أن جرجيس بن جبريل بن بُخْتِيشوع، وهو الطبيب الذي دعي إلى بغداد سنة ١٤٨هـ/ ٧٦٥م لعلاج المتصور، جاء من المدينة الإيراقية جُنديسابور الواقعة شرقي نهر دجلة حيث كان مديراً للمستشفى. إن الأطباء الذين جاءوا من هناك أظهرُوا درجة عالية من المعرفة الرقيقة في طب أبراط/جالينوس. وأُسوة بُخْتِيشوع ظلت فترة طويلة أكبر الأسر الطبية نفوذاً في بغداد، ولو أنه أمر قابل للجدل. فقد قامت أجيال من المتحدرين من جرجيس على خدمة الخلفاء كأطباء خاصين: فابن بُخْتِيشوع خدم هرون الرشيد، وابن هذا جبريل خدم هرون والأمين والمأمون وابن هذا بُخْتِيشوع خدم المأمون والرازي والمتوكل. وعلى غرار هؤلاء في الأهمية كانت ثمة أسر أخرى من الأطباء التي كان أصلها من

R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific (٢١) Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», *History of Science*, vol. 27 (1989), pp. 199-209

جنديسابور أسر ماسونه والنعموري وسرايود وقد اشتملت هذه الأسر في وحدة اجتماعية مترابطة في بغداد: كانت اللغة الأم فارسية، وباعتبارهم من نصارى الشريان كانت لغتهم الطغسية والعلمية الشريانية، وتزاوجوا فيما بينهم. ومع ذلك فإنهم إلى جانب تعاطيهم الطب في البلاط العباسي، تعاطوا شأن البحث العلمي في الطب ووضمو كتب طب للدراسة. وما هو أهم من ذلك، هو أنهم عهدوا إلى آخرين بترجمات. ومن المؤكد أنه كانت لهم مصلحة في الحفاظ على تفوقهم العلمي إذ إن منزلتهم الاجتماعية كأطباء وللحلفاء والنزوة الكبيرة التي جمعوها بسبب ذلك كانتا تعتمدان على خبرتهم الطبية. ومن ثم فقد كان اهتمامهم الأول الحاجة إلى معرفة طيبة محزنة

كان أحد أولئك المشاهير يوحنا بن ماسونه الطبيب الخاص للعلماء وخلفائه في بغداد وسامراء، لكن كان ثمة ناحية في البحث الطبي لم يسمح له بها: كان هذا تشريح الأجسام البشرية، في سبيل تعرف أفضل على الجسم البشري. ومع أن التشريح بما هو لم يمنع متعاً قاطعاً في الشريعة، فيبدو أنه لم يكن يمارس في القرون الوسطى. وعلى كل، كما يقول هو نفسه في الفقرة المقتبسة أدناه، إن العقوبة منه^(٢٢). وكان لابن ماسونه ولد من ابنة لعيد الله النعموري. كانت المرأة، على ما يرويه، عاية في الجمال، لكنها كانت أيضاً غيبة جداً، وكان الولد أيضاً ضعيف العقل، وقد ورث، على ما قاله ابن ماسونه، شر صفات أمه وأبيه، ولم يرث أيّاً من الأجداد. ثم يستمر ابن ماسونه على النحو التالي

«ولولا كثرة فضول السلطان ودخوله فيما لا يحنيه لشرححت

(٢٢) من أجل المصنوع على دليل حول التشريح، انظر E. Savage-Smith, «Attitudes towards Dissection in Medieval Islam», *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* vol. 50 (1995), pp. 67-110

ومن أجل المائدة المدروسة هنا، انظر ص ٨٦-٨٧ من المصنوع نفسه

ابني هذا حيناً مثل ما كان جالينوس يشرح الناس والقروء، فكنت أعرف بتشريحه الأسباب التي لها بلادته وأريج الدنيا من خلقته وأكسب أهلها بما أضع في كتابي من صنعة تركيب يلفه ومجاري عروته وأورده وأعصابه علماء^(٢٢)

أما وقد حبل بين ابن ماسويه والقيام بالتشريح فقد لجأ بالضرورة إلى خبر الحيارات إذ إنه عهد بترجمة كتب التشريح التي وضعها جالينوس إلى تلميذه والمترجم الشهير حنين بن إسحق. ويحدثنا حنين نفسه في ثبت ترجماته عن جالينوس أنه ترجم لابن ماسويه لا أقل من تسعة كتب عن التشريح لجالينوس كان اثنان منها حول الموضوعات التي قصد ابن ماسويه منها أن يجعلها أساساً ليعوثة، وهما كتاب في تشريح المروق والأوراد وكتاب في تشريح الأعصاب^(٢٣)

وهناك في آخر المطلقات الفلسفة التي يمثل أصلها نواحي أخرى إضافية. من الواضح أنها لم تكن بين فروع المعرفة التي كان لها الحد الأدنى من الحاجة العملية، بمعنى أنها لم تكن «عملية» على نحو ما كان التنجيم والهندسة والطب أموراً عملية. ودخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي مرتبط ارتباطاً لا شك فيه باسم الكندي (ت حوالي ٢٥٧ هـ / ٨٧٠م) أول الفلاسفة باللغة العربية، وجماعة العلماء والمتعاونين الذين جمعهم حوله. وفي سبيل تفهم هذا التطور يبدو أنه من المهم أن نذكر أن الكندي لم يكن فيلسوفاً

(٢٢) أبو الحسن علي بن يوسف التيمي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسبب بالمختصات المطلقات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لتدقيق يوليوس ليرب (البرج، باريس، ١٩٠٣)، ص ٣٩٠-٣٩١

(٢٣)

استنسر: C. G. Kühn, *Classici Galeni Opera Omnia*, 30 vols (Leipzig: C. G. Knochenhauer (K. Knochenhauer), 1921-1933), vol. 2, pp. 779-850 and 851-856 respectively

بمعنى أنه كان فيلسوفاً حصراً أو أصلاً. كان متعدد وجوه التناظر في العلوم المترجمة، وعلى هذا فقد كان نتاج عصره تماماً. فقد كتب في كل العلوم التي مر ذكرها أصلاً: التنجيم والملك والحساب والهندسة والطب. هذه النظرة الواسعة والشاملة للعلوم جميعاً مع الروح الموسوعية التي رعت حركة الترجمة لمدة نصف قرن قبل أيامه، قافته إلى تطوير برنامج بحث هو الذي كان هدفه أن يقيس ويثبت العلوم التي كانت قد تقلت عن القدماء، وكان هدف هذا التوجه، على ما يقوله الكندي في عدد من المقدمات لمقالاته، التقدم بالمعرفة لا مجرد تكرارها عن طريق الاستظهار البيهاني. كان هدف الكندي أن يقارب دقة الرياضيات في حواراته وكان يرى أن البرهان الرياضي أو الهندسي هو الذي لا يُعلم عليه. وفي كتاباته الفلسفية كان يميل دوماً إلى استخفاف برأيهين معيّنة حيث يبدو واضحاً أن أسلوبه مستمد من أصول إقليدس^(٢٠). هذا هو أثر الأدب العلمي المترجم والبحث الأصلي الماشى بالعربية بحيث إن هذه المثالية في استعمال البراهين التي لا يُنال منها كانت واسعة الانتشار في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وصاغت النموذج الذي استُخدم في كثير من نواحي المعرفة^(٢١).

والأمر الثاني المتعلق بأصالة الكندي يكمن في محاولته أن يُجري أسلوبه على المناقشات الكلامية والفدنية التي كانت رائجة

(٢٠) انظر البحث الأساسي عدد ر. راشد الذي التفت منه هذه العبارة في مقالته R. Rasheed, «Al-Kindī's Commentary on Archimedes' The Measurement of the Circle», *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3 (1983), pp. 7-12.

(٢١) انظر: Ali Ibn Yahya Ibn al-Mu'izz, *Une Correspondance islamique*, choix entre Ibn al-Mu'izz, *Humayn Ibn Isḥaq et Qusta Ibn Luqa*, introduction par Khalil Samir et Paul Nwyin, *Patrologia Orientalis* t. 40, fasc. 4, no. 115 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 593 et 597, et

المقرونات ٣ و ١٣ من نفس المصنف حين ذكر أن ابن المنجم قد استخدم برهاناً هندسياً لإثبات نظرية محمد ﷺ

بومها. وقد جُزِب، في سبيل تحقيق ذلك، أن يصل إلى حقل المعرفة الأدق «علمية»، أي الذي يعتبر من حيث «الميتافيزيقيا»، الأشد صرامة، وهو الفلسفة، ومن ثم فقد عمل على أن يضمن الحصول على ترجمات متعددة للكتب الرئيسية في الميتافيزيقا (أي المعية بما بعد الطبيعة) اليونانية، التي أُعدت له حصصاً، وكان في مقدمتها كتاب الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة، لأرسطو ومشتقات من بلوتينوس وبروكلس (Plotinus & Proclus) في مجموعتين هرفتا على التوالي باسم علم الأشياء الإلهية (*Theology of Aristotle*) **والخير المحض** (*The Pure Good*) (وهذا الكتاب لما تُرجم إلى اللاتينية في المصور الوسطى عرف باسم *Liber de causis*) (انظر الفصل السادس) ومع ذلك فإن رجوعه إلى هذين النصين لم يكن في الحقيقة أمراً استثنائياً. فتحن عندما نضع ثقافة الترجمة التي كانت منتشرة، بل بالأحرى السائدة، في بغداد في أيامه كانت العودة إلى ترجمات الأعمال اليونانية في محاولات لحل المسائل الفكرية أمراً مألوفاً بين أهل الفكر من فئات النخبة، وهي الفئات التي انتمى إليها.

الفصل السادس

الرعاة والمترجمون والترجمات

أولاً: الرعاة والداعمون

أما أن حركة الترجمة حظيت بقاعدة عريضة من التأييد في المجتمع البلغادي على نحو عام، فأمر جلي غير انتشارها الواسع وتعميرها الطويل الأجل. ومع ذلك فإننا، إذا نحن رعبنا في أن نضمن فهماً أدق لديناميكية هذا المجتمع الذي خلق الحاجة إليها ودعمها، بسبب من انعدام إطار نظري يمكن أن نسترشد به في البحث (انظر المقدمة) أصبح من الضرورة بمكان أن نتهم بدقة الفئات أو الطبقات الاجتماعية الهامة التي رعتها. والمكان الصالح للبدء قد يكون التعرف على الأفراد الذين كانوا يتمتعون إليها. ومن ثم فإن دراسة شاملة لسمات أهل بغداد في القرنين الثاني الهجري/الثامن الميلادي والثالث الهجري/التاسع الميلادي تبدو أنها حاجة ماسة في هذه الحالة. لعلنا نملك أكثر مما نحتاج من المعلومات في كتب تراجم الرجال العربية الضخمة (فيما كان من الممكن أن تجمع على نحو جاف وتشرح) مع دراسات متعددة جانبية لبعض الأسر ومن نتفضه إلا أنه لا شيء يمكن أن يقارب

عمل أ. هـ. م. جونز (A. H. M. Jones)^(١) ، (الذي يتناول فيه جميع أوصاف وحالات الأشخاص الذين عاشوا في تلك الفترة) ولا يمكن محاولة القيام بمثل هذا العمل هنا. والذي سأحاول القيام به في هذا القسم هو أن أصح بين يدي القارئ سادس تمثل التجمعات الكبرى من الرواة وأعلق باختصار، على الصلة بينها وبين حركة الترجمة. على أنه يتوجب علي في الوقت عينه أن أعلن أن هذا لا يبدو كونه معالجة تمهيدية للموضوع إن قرئين من الزمان كانت الرعاية فيها لمظاهرة اجتماعية على نحو ما كانت حركة الترجمة، لا يمكن أن تكون مسبوقةا على نمط واحد، ومن ثم لا يمكن التعبير عنها عبر أمثلة قليلة انطباعية^(٢).

وثمة أساسان يمكن اتباعهما للتصنيف الذي من المؤمل أن يكون الأمور إنتاجاً لتحليل أوفى، إذ إن إشارة إليهما واردة في مصادرها وهما أولاً المهنة أو الوضع الاجتماعي وثانياً الانتساب الديني والإثني والأسري على ما كان في واقع الأمر. وسأبدأ بالأول وأضف في كل جزء معلومات مستعاة من الثاني. وإذا فعلى أساس الوضع الاجتماعي من الممكن أن تبيين أربع مجموعات من

(١) A. H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris, eds., *The Prosopography of the Later Roman Empire* 3 vols (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971-1992).

وهو يحتوي حتى على مولا عن شخصيات مسلمة مبكرة مثل الخليفة عمر بن الخطاب الذي ورد ذكره في المصادر البيزنطية. وإذا أحدثت الفتنة التي يطالبها هذا العمل لا شك أن دراسة الشخصيات الإسلامية المبكرة من حيث الأعمال والمهن والحياتية إلخ. لا بد أنه يكون جزءاً مفضلاً لهذا الكتاب (لغالباً عن أصدقه الخاصة لتاريخ الإسلامي - المترجم).

(٢) يقع هذا إس بين ألبيا في الواقع، مثل هذه الدراسة الشخصية عن متكلمي القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين. لا شك أنه من المفيد أن يتعدى مثاله بالنسبة إلى جميع الرواة الذين كتب لهم علاقة بحركة الترجمة انظر Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Habschen Eine Geschichte des Religions im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin New York: W de Gruyter, 1991-1997).

الداعمين أو الرعاة لحركة الترجمة هي: (١) الخلفاء العباسيون وأسرهم، (٢) رجال البلاط، (٣) موظفو الإدارة في الدولة والجيش، (٤) الباحثون والعلماء^(٣)

١ - الخلفاء العباسيون وأسرهم

تركز أكثر البحث في القسم الأول على تقصي الأسباب التي حملت الخلفاء العباسيين الأول على رعاية حركة الترجمة ودعمها، ومن ثم فإن مثل هذه الحماية خلال القرن العباسي الأول التي تمت على يد أعضاء الأسرة الحاكمة المختلفين تحتاج إلى زيادة من التأكيدات. وإن كان ثمة ما يقتضي النظر فإن الذي بين أيدينا كثير إلى حد بعيد، وبخاصة للمأمون، الذي نسب إليه أنه هو نفسه كتب رسالة لا تزال موجودة عن الطب والزراعة^(٤). وعلى كل فإنه يعد نهاية سياسة المأمون في أيام المتوكل تزودنا المصادر التاريخية والبلوغرافية بصورة واضحة لرعاية حركة الترجمة على يد الخلفاء الذين تبعوه. ويبدو أن هذا يعود إلى عدد من الأسباب، وتفسير هذه الحقيقة على نحو صحيح أمر مهم.

ففي المقام الأول يبدو من الواضح أن ثمة تحيزاً في تلك المصادر رغبة في نسبة جميع ما تم من رعاية للترجمة، أو الجزء الأكبر منه إلى سير الخلفاء اللامعين الأوائل. إنه من اليسير أن نفهم كيف أن إنجازات تتم على يد خليفة في منحنى شهر فيها واحد من أسلافه يمكن أن تعزى إلى الرجل الأول. فإن حكماً مثل هرون

(٣) من أجل قائمة بالترجمين عن اللغة اليونانية، انظر أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أسيبعة، هرون الأنباري في طبقات الأطباء. مصحح امير القيس بن المصداق - تقرير أرمست مولر، ٢ مع 300 قائمة المنظمة الوعائية، ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م، ص ٦، ص ٢٠٥، ٢٠٦ وما بعدها

Fuat Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttum* 9 vols (Leiden II 1) (1) Brill, 1967-), vol. 4, p. 336

الرشيدي، والمأمون بخاصة، ارتبطا في عقل الجمهور بحركة الترجمة وذلك بسبب الجهود الدعائية للمأمون بالذات، على ما بحثت في الفصل الرابع؛ ومن ثم فإنه مقياس لسجاح حملات الملاقات العامة على هذا النحو أن تلصق بهما النشاطات العامة في هذا الحقل. وثمة مثال ممتاز على ذلك تزودنا به حادثة المعتصم (حكم ٢١٨ - ٢٢٧هـ/ ٨٣٣ - ٨٤٢م) خليفة المأمون. فقد اتبع هذا الخليفة سياسة سلفه على نحو تام، وكان في واقع الأمر مزيداً لأيديولوجية المأمون المناهضة للبيزنطيين، وقد سجل انتصارات باهرة ضد البيزنطيين في آسيا الصغرى عبر فتح عمورية وأنقرة سنة ٢٢٤هـ/ ٨٣٨م. واستمر أيضاً في سياسة المحنة التي بدأها المأمون. وقد عيّز الكندي الفيلسوف العالم مؤدياً لابنه أحمد (دوسقوري الكثير عنه في ما بعد) وقد وجهت إليه بالذات رسائل مختلفة من الكندي^(٦). ومن ثم فإنه يبدو أمراً عربياً أنه لم يساهم في نشاط الترجمة كراخ، ومع ذلك فإن المصادر البيليوغرافية تصمت صمتاً مطبقاً في هذا الأمر^(٧). وعلى كل، فإن الذي تكثر عليه هو رواية في كتاب ابن جُلجل، الذي ألف بعد ذلك بعمدة وخمسين سنة تقول إن يوحنا بن مَسْنُونَه الطيب المشهور (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م) شهد إليه من قبل الرشيد بأن يترجم كتب الطب القديمة التي عُثِر عليها في أنقرة وعمورية وآسيا الصغرى بعد أن احتلها المسلمون^(٨). والمفارقة التاريخية

(٦) انظر المراجع في G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literatur» in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols. (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Gattje (1987), note 86, p. 428.

(٧) ورد في مقدمة (الكتاب) السحري الطائفة الإسماعيلية أن المعتصم طلب من

الشيخ محمد بن خالد أن يترجمه. يُرسم أن المحطورة عُثِر عليها في عمورية، بعد احتلال المعتصم للبلد. وأنا أخفقا بأمرين: طبيعة العمل نفسه، ويطأ أمر المعتصم بعمورية، على نحو ما هو في الرواية الشعبية، يبدو أن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها أبداً.

(٨) أبو داود سليمان بن حسان بن جليل، طبقات الأطباء والمكشاه، بتحقيق

فؤاد سيد، مطبوعات المعهد العلمي للأثار الشرقية بالقاهرة؛ نصوص وترجمات، ج

١٠ (للطائفة) المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، ١٩٥٥، ص ٦٥.

مدعشة بقطع النظر عن أن يوحنا قد ولد أيام حكم الرشيد وكان طيباً خاصاً للخلفاء من المأمون إلى المتوكل، فإن المدينتين الوارد ذكرهما على نحو خاص في الرواية قد احتلتهما المعتصم سنة ٢٢٤ هـ/٨٣٨م على نحو ما ذكر من قبل؛ كان الرشيد قد شن هجوماً فقط على أنقرة سنة ١٩١ هـ/٨٠٦م. وأي عهد للقيام بترجمات كان يقوم به المعتصم، لكن الرواية ألصقت بالرشيد باعتباره الأشهر بين الاثنين من حيث رعاية العلوم القديمة.

ثانياً، إنه من العسير أن يُنكر أنه حتى لو أن الخلفاء المتأخرين قد استمروا في حملاتهم لحركة الترجمة وما اتصل بها من نشاطات؛ فإن درجة مثل هذه العناية ونشاطها قد أصابها الوهن. إنه من الملحوظ، على شكل عام، أن النشاط في الرعاية يتخذ إيجاباً مع قوة ديوان الخليفة نفسه، والسلطة الحقيقية التي كان يمارسها أولئك الذين تولوه. وعلى كل، فإن القوة الحقيقية بدأت بالاضمحلال من قبضة الخلفاء بسبب السياسة التي اتبناها المعتصم نفسه. إن إعادته تنظيم الجند ومعماريته في تجنيد الجنود الأتراك، فضلاً عما تلا ذلك من نقل المركز العسكري إلى سامراء، ترتب عليها أن أصبح ديوان الخليفة تحت نفوذهم، وهي السياسة التي كان ثمنها في نهاية المطاف فقد ابنه وولي عهده الثاني المتوكل (حكم ٢٢٢ - ٢٤٧ هـ/٨٤٧ - ٨٦١م) الذي حاول نقض هذه السياسة. بعد المتوكل وحتى دخول البويهيين سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٥م لم يتم لديوان الخليفة أن استعاد استقلاله الأيديولوجي السابق ولا نفوذه السياسي ولا سلطته العسكرية أو الاقتصادية. ومن البين أنه في مثل هذا الجو لم يتسّر لحركة الترجمة، أو أنه لم يتسّر للخلفاء، الذين كان ضعفهم يتزايد، أن تقوم الترجمة بدورها في الأغراض الأيديولوجية على نحو ما كانت عليه أيام العباسيين الأوائل. ومع ذلك فإن الدهم الخلفي الهزيل لا يعكس الحالة الواقعية للأوضاع في بغداد بعد انقضاء المعنة في عهد المتوكل حيث استمرت حركة الترجمة،

وما بحث إليها من الأدب بصفة، مهمة في الحياة الثقافية. في الواقع فإن حركة الترجمة بلغت الذروة في القرن العباسي الثاني بسبب الأعمال التي تمت على أيدي حُنين بن إسحق وزملائه ونشأ عنها، بسبب ما نالته من النجاح الكبير، تطوران كبيراً الأهمية الأول هو أن البحث في جميع الحقول التي تناولها أدب الترجمة انتشر في المجتمع البغدادي على نحو واسع وعميق بحيث شاع أمر التكليف لوضع أعمال أصيلة باللغة العربية في الموضوعات العلمية والفلسفية بحيث إنه جارى التكليف الترجمة من اليونانية، والثاني هو أنه بسبب روح البحث والتحليل التي عرستها ووجدت حقول مختلفة للبحث لم تكن لها صلة بالترجمات، وبرزت في الجدل الرفيع المستوى وكانت ثمة وفرة من الآراء الثيرة جاهرة للإفادة منها وقد تعدت الحقول التي عني بها أدب الترجمة فلم تغل هي الوحيدة التي تؤثر في العقول الثيرة. وأصبحت المناظرات العقلية على اختلاف أنواعها أمراً مألوفاً، وأصبح رعاتها لا يولون المعرفة المنقولة عن اليونان وحدها الأهمية، بل بعامة في القضايا الأصلية التي أوجدتها هذه المعرفة وفي التحديات الأيديولوجية المتنوعة للرد عليها. إن القرن الممتد من نهاية المحنة وقدم بني بويه (وهو يشمل على وجه التقريب الفترة من ٢٣٦ - ٣٣٩ هـ/ ٨٥٠ - ٩٥٠م) هو الذي حاولت فيه جميع النظم العقلية، سواء في ذلك تلك التي وُجدت قبل فترة الترجمة أو التي كانت هي [فترة الترجمة] السبب في خلقها، أن تُعقلن وتنظم شؤونها إن في المحتوى أو في الأسلوب على السواء.

في هذا السياق ليس ثمة من مناسبة للمحديث عن رعاية مزيلة لحركة الترجمة من حيث إنها دليل على رغبتهم عنها. على العكس من ذلك، فإن نجاح حركة الترجمة وتأثيلها أدباً إلى قيام مفكرين، على نحو عام، من جميع أفراد النخبة الحاكمة بحيث إننا نعثر على إشارات عديدة، في المصادر الأدبية إلى خلفاء

جاءوا بعد المأمون يمهّدون بوضع أعمال تعتمد الأدب المترجم دون أن تشير، بطبيعة الحال، إلى موضوعات أخرى. وقد أثير باقتصاب إلى المعتصم خليفة المأمون في ما سبق. وكان لحليفه الوثائق مناقشات مع الأطباء والفلاسفة^(٩). ويبدو أن المعتصم (حكم ٢٧٩ - ٢٨٩/٨٩٢ - ٩٠٢م) كان مهتماً بالعلوم اليونانية بخاصة. وإذا كانت أمه يونانية، فقد كان يتكلم اليونانية الشائعة في أيامه^(١٠)، ولكنه كان، فضلاً عن ذلك، على علاقات وطيدة مع نجمي حركة الترجمة إسحق بن عخين وثابت بن قزّح^(١١). وقد عهد إلى يحيى بن أبي الحكيم الحلاجي بوضع رسالة طبية، وأخرى في الأرصاد الجوية إلى القُريري^(١٢)، وأبشه المكتفي (حكم ٢٨٩ - ٢٩٥/٩٠٢ - ٩٠٨م) عهد إلى التبريزي أيضاً بوضع مقتطفات من الكهانة^(١٣). وقضاً عن الخلفاء، فإن الأمراء كثيراً ما يتروّد ذكرهم كرهابة لنشاط علمي أو فلسفي، والأشهر منهم هو أحمد ابن المعتصم الذي تأذّب على يد

(A) انظر الإشارات في: Sezgin, *Geschichte der Arabischen Schrifttum*, vol. 7, no. 2, und

A. Sabra, «Un recueil de traités philosophiques et médicaux à Lubbock», *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 6 (1990), p. 188

(٩) إن القصة ولادة في وصف رسوم دار الخلافة. انظر: أبو الحسن الهلال ابن الحسن الصافي، *رسوم دار الخلافة* (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٧)، ص ٧٦

(١٠) أبو الفرج محمد بن إسحق بن الخديم، *المعجم* = *Kitab al-Fihrist*، تحرير حسان فوفان، ٢ ج (ليرج: فوفان، ١٨٧١-١٨٧٢)، ص ١٠٧٧

(١١) عنوان الرسالة الطبية التي ألّفها الحلاجي للمعتصم: *تكملة الألفان النخيلة* التي قد خُليت عليها الصفراء، والتي ألّفها التبريزي: *أحفاث الجبر*. انظر: *المصدر نفسه*، ص ٢٩٨٥ - ٢٩٨٦، و٢٧٩، ١٧٧ على التوالي: ابن أبي أسيمة، *حيون الأبيات في طبقات الأطباء*، ص ١١ و ٢٠٣ و ١٠ و ١١، و Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftum*, vol. 3, p. 263.

Sezgin, *Ibid.*, vol. 7, p. 156.

(١٢)

الفيلسوف والعالم الكندي نفسه والذي وُثِّقَ إليه مؤدبُه عددًا من رسائله^(١٣). وعلى التخصيص فقد روي أن أحمد عهد إلى الكندي أن «يصحح» أي أن يحسِّن الأسلوب المتكلف لترجمة الكتاب المدهو الإلهيات لأرسطو التي قام بها ابن ناجة، ومستغيات من الاتيادات الثلاثة الأخيرة لبلوتينوس^(١٤). وفضلاً عن ارتباطه بالكندي فقد انتدب فسطا بن لوقا [البعلبكي] لترجمة أعمال رياضية وفلكية كتبت الأكر لثيودوسيوس (Theodosius)، وكتاب الطلوع والمروب (اللكواكب الثابتة) لأونوليكوس (Anulycus) وكتاب رفع الأثقال للإسكندر^(١٥) وقد يلتبس الأمر أحياناً بين أحمد هنا باسم ابن أخيه أبي العباس أحمد بن محمد بن المستعصم، الذي تولى الخلافة باسم المستعين من سنة ٢٤٨ هـ / ٨٥١م - ٨٦٢ هـ / ٨٦٦م. لكن الإشارات في المخطوطات الخاصة بهذه الأعمال تشير بوضوح إلى ابن

(١٣) انظر المراجع في الكتاب، في ما يتعلق بأحمد بن المستعصم في رشود بروس مائزاني، التعليل المسوية إلى فيلسوف العرب بحث بمثابة احتمالات يمتد والكندي (مطبعة: مجلة المتي، ١٩١٢)، ص ١١٩

Richard Gauthier, dir., *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2 (incom.), tome 1, (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 1989), p. 546.

(١٥) للاطلاع على هذه الأعمال ومخطوطاتها، انظر على التوالي: *Gesichte der Arabischen Schriftstauer*, vol. 5, pp. 153-154, no. 4 and vol. 6, p. 73, no. 1

حيث يؤكد الطوسي رعاية المستعين ومن أجل الآثار الأساسية في العمالة العلمية، انظر: «Notes hagiographiques sur Qutub al-Din» G. Gahrab, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze Morali, storiche e Filologiche*, Ser. V, vol. 21 (1912), pp. 341-382 and 533-554

وهناك بحث أحدث عهداً وأولاً في المطبعة دكتوراه غير منشورة من وضع J. Wilcox, «The Transmission and Influence of Qutub ibn Luqa's on the Difference between Spirit and Soul» (Unpublished Ph.D. Dissertation, The City University of New York, 1985).

واقفي كم يطلع المؤلف عليها.

المستعصم^(١٦). وبعد نحو قرن من الزمان ظهر جعفر بن الحليفة المكنى (حكم ٢٨٩ - ٢٩٥هـ/٩٠٢ - ٩٠٨م) الذي كانت له معرفة بتاريخ علم الفلك. ويبدو أنه كان قد التقى الفلكي الشهير البجلي (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) وهو الذي زود ابن النديم بأخبار هذه الموضوعات^(١٧). فضلاً عن ذلك يبدو جعفر وكأنه يعرف اليونانية، إذ إن ابن النديم ينقل عنه خبراً حول طبيعة الألقاب اليونانية^(١٨).

إلى ذلك كان ثمة آخرون من أسر الخلفاء الذين رهوا حركة

(١٦) إن الاضطراب الذي يتلخس حتى في المصادر التاريخية العربية والذي حمل Gabriel على أن يعتبر المستعصم على أنه راقي نسطا، في *Gabriel's Ibid.*, p. 362 قد أوشحه وورنتال في *F. Rosenthal, «Al-Kāndī als Literat», Oriens, vol. 11* (1942), note 1, p. 265.

وقد أشار وورنتال إلى ورود أحمد بن المستعصم في أحمد بن علي يعقوب البغدادي، تاريخ المغرور، تطويع لم. مارتسا، ٢ مج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٢)، وفي يجب أن يكون له من ٥٨١ و٥٩١ وليس له من ٥١٤ إلا أنها قد استمرت في الطبعة الثانية حتى يوم الناس هذا. تطويع الإشراف في *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 96, p. 429.

والذي يجب أن يُشار إليه: *Jacobi Wilton, «Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs: The Example of Qusta ibn Luma», Annals of Scholarship*, vol. 4, part 1 (1987), p. 58.

إن الإشارة إلى المستعصم في هذه الأعمال يجب أن تشير إلى أحمد بن المستعصم. إن *Wilhelm R. Knorr* هو الوحيد، وهو يبحث في *Sphaera* لثيوفونسوس، قد تسأل - ولو لسبب خاطئ - عن التعرف على الراعي على أنه المستعصم في *Wilhelm R. Knorr, «The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma», Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 3 (1986), note 7, p. 233.

إلا أنه فشل في التعرف على الإشارة في المخطوطة إلى أحمد ابن أسير المزمين، تلميذ الكندي ورفيقه.

(١٧) ابن النديم، *الفهرست = Kitab al-Fihrist*، ص ٢٧٥، ٢١ - ٢٧٥، ٢١ و ٢٧٩، ٢١ - ٢٧٩، ٢١.

(١٨) توفى جعفر بن المكنى ياق سنة ٣٧٧هـ/٩٨٧م. انظر المصدر نفسه، ج ٢، الفهارس، ٩، ص ١٣١ - ٢٧٥ و ١٦٧، ١٦ - ويبدو أنه يروي لابن النديم عن حيلة البجلي الحراني.

الترجمة والتأج العلمي، وهن من ميدات البلاط. فبحسب رواية الفهرست^(١٩) كانت محطية المتوكل وأم ابنه (من الممكن اعتبارها أم المعتز التي لقيت، على أساس تسمية الشيء بـبده، فبيحة بسبب جمالها البارغ)^(٢٠) عهدت إلى حنين بن إسحق الكبير وضع كتاب المولودين لثمانية أشهر

٢ = رجال البلاط

كان للخلفاء وأسرهم أصحاب ذور صلة حميمة مع يحسبون في عداد رجال البلاط (بما قيمهم التلصاف)، هم أفراد من أهل المعرفة والفطنة والأدب الرفيعة كان يبحث عنهم لشملهم إلى البلاط ووظيفتهم الاجتماعية حرية بدراسة معملة لأنها مريحة، إذ إن هؤلاء يمكن اعتبارهم يمثلون الأوضاع الثقافية للتحبة المتعلمة على نحو ما كان الحكام يتعمون بها، وعلى العكس من ذلك، تبدي الميول الثقافية للحكام على نحو ما كانت المحبة ترودها بها^(٢١). وكان بين أشهر التلصاف تلميذ الكندي والفيلسوف الحقيقي والباحث الكبير حفاً أحمد بن الطيب الشرخسي (ح ٢٢١ = ٢٨٦هـ/ ٨٣٥ - ٨٩٩م). وقد اختير الشرخسي مؤدياً لأمير هو حفيد المتوكل الذي تولى الخلافة في ما بعد باسم المعتضد (حكم

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٩١، ٢٩٢

(٢٠) قنطر Abd al-Malik ibn Muhammad Tha'alibi, *The Latif al-Mawrif of Thaalibi. The Book of Curious and Entertaining Information*, translated with introduction and notes by C. E. Bosworth (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), p. 63

(٢١) A. Chazan, «The Boon - Companion in Early Abbasid Times», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85 (1965), pp. 327-335, and George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West With Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), pp. 284-287

خامسة في ما يتعلق بالمهارات التي كان يتبحر بها هؤلاء الرجال الطويرون

٢٧٩ - ٢٨٩ هـ / ٨٩٢ - ٩٠٢ م). ولما تسلم المعتضد زمام الأمر عُيِّن الشُّرْطِيُّ نديماً لتلميذه السابق؛ على أنه في نهاية المطاف طاوله غضب الخليفة وأُهدِم في أحوال لا تتضح مأسبتها. ولم يكن سبب قتله دينياً؛ ولكنه وقع ضحية مزامرات ابن الوزير الفاسم ابن عبيد الله (وهو نفسه تولى الوزارة في ما بعد) والقائد التركي بدر - ولعل سبب ذلك هو أن الشُّرْطِيَّ كان قد فُكِّر في رجال آخرين لخلافة عبيد الله. إن القصص التي تنسب الإلحاد أو الجحود إلى الشُّرْطِيِّ إنما هي مشغلات رمي من ورائها تفسير سقوطه المفاجيء، والذي لا تفسير له. وعلى العكس من هذا فإن ما وصلنا من رسائله المتبادلة التي كانت تنال من عيب العقل والتمعُّب في الدين يدل على أن مثل هذه الأمور كانت موضع تنذر في البلاط العباسي أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ وما هو أدل من ذلك على هذه المسألة، إذا صغ ما ادعاه ياقوت أن الشُّرْطِيَّ اختلق هذه المراسلة رغبة منه في كسب رضى المعتضد، فإن هذا يعني أن الخليفة نفسه كان له ميل للمعوم الأجنبي^(٢٢)

إن التعماء تحذروا من حلفيات متباينة، وقد كانوا يُقدِّمون لأسباب مختلفة. وهذا الخلاف الكبير يوضحه المثالان التاليان على خير وجه. كان الفتح بن خاقان ابن محارب توكي هو قائد حرس المعتصم. وقد تَرَبَّى في البلاط مع ابن المعتصم، المتوكل خليفة

(٢٢) لشرطسي، انظر مجموعة اليد ودراساتها في (٢٢) Franz Rosenthal, *Ahmad b. al-Tamim al-Saraj*, American Oriental Series, v 26 (New Haven, Conn. American Oriental Society, 1943).

١. القصص المرتبطة بولاء الشرطسي خللت بتفصيل في ص ٢٦ وما بعدها والمراسلات مع ابن طوابة مترجمة في ص ٨٦-٩١ على نحو ما نقلها ياقوت، الذي نهى حكمه حول الرواية بكتابتها موجوده في ص ٩٢-٩٤ إن الرواية نقلها ياقوت عن علي بن محمد أبو حيان الفرجاني، مثالب الوزيرين أخلاق الصاحب بن عباد وابن الميديد، تحلين إبراهيم الكيلاني (مشرق: دار الفكر، ١٩٦٦)، ص ١٥٧-١٦٣

المستقبل، وأصبح صديقه الملازم. وقد ظلّ على ذلك خلال حكم المتوكل (٢٣٢ - ٢٣٧/٨٤٧ - ٨٥١م)، وكان يقيم منتدى أدبياً رانماً في البلاط لأهل الفكر. وقد نال شهرة دائمة بسبب تشجيعه المعرفة العلمية والأدبية^(٢٢). وفي الجهة الأخرى من المسرح نجد بني المنجم المشهورين، وهي أسرة فارسية زرواسترية من أهل الفكر تحدر من وزراء كانوا خدموا ملوك ساسان، وقد حُملوا إلى البلاط العباسي أيام المنصور كمنجمين أصلاً (ومن هنا جاءت تسميتهم المنجمين) وظلوا يحتلون مناصب نافذة لما يريد من سنة أجيال - أي خلال فترة حركة الترجمة، والتي دعموها مرات عدة. وقد كان أحد أفراد هذه العائلة، علي بن يحيى، وهو الذي عهد إلى حنين «برسالته المشهورة» التي نحن ملحنون إليها بترجمة لأعمال جالينوس^(٢٣).

٣ - رجال الدولة والحرب

إن كتاب العباسيين وموقف الدولة ذوي الصلة بهم كوّنوا، منذ البداية الأولى، واحدة من أهم الجماعات الاجتماعية التي دعمت ورعت الترجمات والأعمال المعتمدة عليها. وقد أوضحنا بشكل كاف أن الخلفاء العباسيين الأوائل اعتمدوا النماذج الساسانية في هذه الناحية بالنسبة إلى الأدب المتوفر فلا حاجة لإشارة خاصة هنا. ولأن البرامكة كان لهم من النفوذ في هذه المناصب مما لا يرقى إليه الشك خلال نصف القرن الأول من حكم الأسرة

(٢٢) انظر المراجع في: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 2: Literaturwissenschaft, num. 80, p. 427 and

مقالة بيشنو (Pinto) في: *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols., 2nd ed. (London: J. Brill, 1960-), vol. 2, pp. 837-838

(٢٣) انظر الرواية عن هذه الأسرة في مقالة: M. Fleuchhammer, «Munadhim, Banu» in *The Encyclopedia of Islam*, vol. 7 pp. 558-561, and D. Pingree, «Banu Munadhim» in: Elton Varisier, ed., *Encyclopedia Iranica*, 8 vols (London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982-), vol. 3, p. 714

العباسية، كان من الطبيعي أن يكونوا حملة الحيرة العباسية وما كان يوافقها من ثقافة الترجمة. إنهم يدون على نحو واضح جداً أنهم كرهوا لحركة الترجمة وبخاصة ترجمة كتب متصل بالملك^(٢٦) والراعية على ما ذكر في الفصل الخامس^(٢٧) وفصلاً عن ذلك لقد كانوا محبين أيضاً بالمادة الهندية وقد عهدوا بترجمات منها إلى من يقوم بذلك^(٢٨). ولن نكون بعيدين عن الصواب إن نحن حسبنا أنهم هم الذين كانوا مسؤولين عن السفارة الهندية إلى بلاط المنصور سنة ١٥٤هـ/٧٧١م أو ١٥٦هـ/٧٧٣م، التي نتج عنها حمل كتاب السنهتد وترجمته (انظر الفصل الخامس).

بعد سقوط اليرامكة (١٨٧هـ/٨٠٣م) أو على وجه أدق بعد اعتقال صنيعتهم وزير المأمون الفضل بن سهل اتخذ اختيار الخلفاء العباسيين لوزرائهم تديلاً جلياً عن الجهة التي يختارون منها وزرائهم، ربما بسبب أن اليرامكة وجماعاتهم كانوا يمثلون، في أيام المأمون النزعات الفارسية الزروسترية غير المقبولة، فقد دعا أحد الباحثين المحدثين «الفضل بن سهل أكثر وزراء الخلافة العباسية تمسكاً بالإيرانية»^(٢٩)، اتجه تفضيل المأمون للفرس المسلمين المتميزين تماماً مثل أسرة قائده طاهر ذو اليمينين ابن الحسين (ت ٢٠٧هـ/٨٢٣م). وقد تتبع الطاهريون أيديولوجية ثقافية تزدي إلى التعريب كي يتجنبوا استفزازاً كذلك الذي أدى إلى

(٢٥) ابن النديم، *ال فهرست* = *Kutub al-Fihrist*، ص ٢٦٧، ٢٩ وما بعدها

(٢٦) من أجل التمام، انظر المقالات في Yavaher, ed., *Ibid.*, vol. 3, p. 806, and

The Encyclopedia of Islam, vol. 1, pp. 1033 ff

المقالات في:

(٢٧) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٣٠٣، ٢٥، وما بعدها

(٢٨) D Sourdel, «al-Fadl b. Sahl» in *The Encyclopedia of Islam*, vol. (٢٨) 2, p. 731b

سقوط الفضل بن سهل^(٢٩). وقد أثبت التاريخ نجاح سياستهم. فقد كانت أسرته أول أسرة فارسية مسلمة شبه مستقلة قامت وأبمت في قلب الخلافة. وفضلاً عن الطاهريين اتجه نظر الحكام العباسيين ثانياً إلى نصارى العراق من العرب وغير العرب على السواء، فتم اختيار كبار رجال البلاط من بينهم. وعلى الرغم من التواحي الجديدة التي تم اختيار أعضاء جماعات الكتاب منها منذ أيام المأمون وما تلا ذلك، فإن دهمهم لحركة الترجمة استمر بأكمل قوته

ممن يمثلون الفرس المعززين للمسلمين يأتي في الطليعة رجال الحرب والحكام السياسيون من البيت الذي أسسه طاهر قائد المأمون. كان طاهر نفسه راهباً متميزاً لحركة الترجمة وقد تمهد ترجماته متعددة^(٣٠). وكان إسحق بن إبراهيم بن الحسين، وهو ابن أخ لطاهر، الذي تولى حكم بغداد (٢١٤ - ٢٢٥ هـ/ ٨٢٩ م) صديقاً حميماً وملازماً للمأمون^(٣١). وقد عهد إلى حنين بن إسحق بوضع كتاب عن الترجمة الذي نتج عنه عمل عربي هو كتاب في قوى الترجمة، الذي وصلنا منه نسخة والكتاب مؤسس على ما عند جالينوس وسواء من المؤلفين اليونان^(٣٢). وكان منصور بن طلحة بن طاهر، وهو حفيد طاهر، ثقة معترفاً به في الفلسفة

(٢٩) حول الثاقبة الحرية والخصاص هو طاهر لها وتشجيعهم إياها، انظر C. E. Bosworth, «The Tahirids and Arabo-Islamic Culture», *Journal of Semitic Studies* vol. 14 (1969), pp. 45-79.

والأسباب التي جعلتهم على اتجاها هذه السياسة بحثها Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1979), pp. 46-48.

(٣٠) انظر المراجع في: Endres, «Die Wissenschaftliche Literatur», vol. 2: *Literaturwissenschaft*, note 8), p. 424.

وتاريخ الفصل الخامس من هذا الكتاب

Bosworth, *Ibid.*, p. 47.

(٣١)

G. Bergsträsser, *Wann ist Islam über die Syriaken und Araber gekommen* (١٩٢٢) *Galen - Übersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVII, 2 (Leipzig: n. p. b.), 1925, p. 35-22.

والموسيقى والملك والرياضيات^(٣٣)، كما كان على ما يبدو قد ألف كتاباً في الطب، كتاب الوجود، الذي نقله الطبيب الشهير الرازي^(٣٤). وكان حيد الله بن حيد الله بن طاهر، وهو حفيد آخر لطاهر، أيضاً حاكماً لبغداد. وقد امتدح أبو الفرج الأصفهاني حكمته ومعرفته بقدماء الفلاسفة وإتقانه الموسيقى والهندسة^(٣٥).

وثمة شخص آخر من العريق الفارسي الذي نعتز وحسن إسلامه هو محمد بن عبد الملوك الزيات، (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٧م)، المتحضر من جيلان، وقد وزر ثلاثة خلفاء متعاقبين هم الممتصم والواثق والمتوكل ويمثل محمد حلقة تدهور إلى الإعياب بين أفراد الجماعة التي كانت تقسم الرجال المميزين من رعاة حركة الترجمة. كانت أسرته قد جمعت ثروة من إنتاج الزيت والمتاجرة به (ومن هنا جاء الاسم الزيات) وكان قد دخل، مع أبيه، حفل صناعات متنوعة تنتج أشياء لاستهلاك الخلفاء مقلات خفيفة ملكية وخيام للجيش ومعدات لإبل الركوب السريعة^(٣٦). وكان طموح محمد الكبير أن يصل إلى مرتبة كاتب للدولة على الرغم من وضعه

^{٣٣} انظر وصف عمل حسن في R. Degen, «The Kitab al-Aghlāṭya of Hunayn al-Isbahani» Paper Presented at The First International Symposium for the History of Arabic Science April 5-12, 1976, edited by A. Y. al-Hassan [et al.] (Aleppo: Institute for the History of Arabic Sciences, 1978-), vol. 2, pp. 291-299.

ورئاسة للطابعين، انظر ص ٢٩٦

^(٣٣) ابن الشاذلي، القاهر المستشرق، *Kitab al-Fihrist*، ص ١١٧، ١٤ - ١١٧، ١٤، Borwirth, Ibid., p. 68.

وقارن:

^(٣٤) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٣٠٦، ١٨

^(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٧، و Borwirth, Ibid., p. 71

^(٣٦) انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الوصل والملك، نقى من مخطوطات جيلان دوفويه، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ١١٨٢، والترجمة الانكليزية في: *Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate translated and annotated by Clifford Edmund Borwirth. SUNY Series in Near Eastern Studies History of al-Tabari, vol. 33 Albany, NY: State University of New York Press, 1991*, p. 31

220

مثلاً ممتازاً للواقع الذي كان قائماً، وهو أن حركة الترجمة قد أصبحت واحدة من الخصائص التي تحدد الحياة الثقافية للنخبة العباسية وبالتحديد لمؤمني الدولة فمع أنه لم يولد من الأشراف ولا من أهل الصناعة، فإنه نجح بأن يحظى بالقبول بسبب مؤهلاته الكبيرة، وفي محاولاته في أن يثبت أنه صاحب حق في وضعه الذي وصل إليه أنفق مبالغ ضخمة على المترجمين دون أن يكون هو نفسه عالماً.

وقد كان نصارى العراق يقدمون النبرج الكبير التالي للملاعب الذي عُرف منه من يتولى المناصب الإدارية خلال القرن العباسي الثاني كان بين هؤلاء النساطرة العرب الذين اعتنقوا الإسلام وهم في المنصب الوطني، مثل الأسرة البارزة أسرة رُغب التي زوّدت كتاباً ووزراء وعلماء باحثين، والتي ادعت أنها كانت من نصارى نجران في جنوب الجزيرة العربية، وقد عمل البعض كتاباً للأمويين^(١٦)، والإدادي اللامع ورجل البلاط القاسم بن عبيد الله بن سليمان بن وهب (ت ٢٩١هـ/ ٩٠٤م) وهو الذي وُزّر للمعتضد والمكتفي ضم إسحق بن خنيز إلى أهوائه^(١٧). وقد عهد إليه بما انتهى إليه الأمر أن جاء بالترجمة النهائية والأفضل لـ الطبيعة لأرسطو، وهي الموجودة حتى الآن^(١٨)، كما وضع مستمراً في

Saumel, *Le Vieux Abbe de 749 à 819: 132 à 124 de l'Histoire*, (٤٠) pp 312 ff, et

ابن النديم، المصدر نفسه، ص ١٧٧

(٤١) ابن النديم، المصدر نفسه، ص ٢٨٥، ٢٨٦

(٤٢) في كتف مكتبي (Catalogue) لمكتبة الاسكوريال أعد سنة ١٩٧٧ توجد

بشارة لمخطوطة، أُنقلت في ما بعد في المجلد الذي شب هناك سنة ١٦٧١، التي

تحتوي ترجمة للطبيعة (Physics) قام بها خنيز (الوزير القاسم بن عبد الله) إن قرأنا

نحسب من إسحق في المخطوطة التي نُقلت هو خطأ واضح، خاصة لأن إسحق بن

خنيز توفي قبل أن يتولى القاسم الوزارة بفرا طويلاً. انظر

Aristotle, *Generation of Animals*, edited with introduction by J. Bragman and H. J. Drossart Luelfs, Publication of the De Goeje Fund. no. 23 (Leiden & Brill, 1971-1972), p.

67

تدبير الأبدان في الأسفار، التي حُققت ونُشرت مؤخرًا^(٥٠)، وعلى كلٍّ، فإن الأشهر من أفراد هذه الأسرة هما قريباً الحسن من فرع مختلف «الوزير الصالح» علي بن عيسى (ت ٣٣٤هـ/٩٤٦م)^(٥١) وابنه عيسى بن علي (ت ٣٩١هـ/١٠٠١م)، ومن الحق أن يُشار، بالنسبة إلى الأب أنه كان قد درس الحديث والكلام والتصوف وتفسير القرآن الكريم على أيدي «جهايلة شيوخ أيامه». ويجب أن يُضاف اهتمامه في ما تبقى من حقول المعرفة الأخرى من الشعر إلى التاريخ بما في ذلك أدب الترجمة. وفي الحقيقة فإن الفهرست يروي أن المترجم أبا عثمان النمشقي كان في خدمته^(٥٢). على أن الذي سُمّر في أيامه بأنه العالم الذي لا يُجارى في علوم القدماء هو ابنه عيسى بن علي^(٥٣). فقد درس الفلسفة على يحيى ابن هبدي، وكان يحفد حلقات فكرية في قصره^{٥٤}، وروى الفهرست أن إحدى هذه الحلقات عُصمت لدراسة أصول الفلسفة، وقد أظهر عيسى بن علي دراية دقيقة لعمقته يكتب المعرفة التاريخية والفلسفية (*philosophus historicus*) ليوغينوس وعدد ما ترجم منها إلى العربية^(٥٥).

(٥٠) Sezgen, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, p. 270. انظر (٥٠) no. 10, and Gerrit Bos, ed., *Quatū ilī Lūqas Medical Recipe for the Pilgrims to Mecca* (Leiden: E. J. Brill, 1992).

(٥١) واحد من ثلة من شخصيات العصر العباسي الذي حُسن برسالة انظر Harold Bowen, *The Life and Times of Abū Isā, the Good Vicar* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1923).

وشارف Sourdel, *La Musique Abhandle de 749 à 819, 122 à 324 de l'Histoire*, pp. 520 ff, et «Abū Isā» in: Yacoub, ed., *Encyclopédie Iranica*, vol. 1, pp. 830-151.

(٥٢) ابن النديم، الفهرست، *Kitāb al-Fihrist*، ص ٢٩٨، ٢٥٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩، ٨.

(٥٤) لمناقشة أوسع عن إنجازات عيسى بن علي، انظر المصدر نفسه، ص

٢٤٥، ١٥٠ - ٢٤٥، ١٥٠، و Joo: L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, The Cultural Revival during the Buyid Age, 2nd rev. ed. (London: New York E. J. Brill, 1992), pp. 134-136.

٤ - الباحثون والعلماء

لقد كان الدعم القوي للعلماء والباحثين من جميع الفئات لا يقل أهمية عن ذلك الذي تم على أيدي النخبة السياسية والاجتماعية. فقد عهدت تلك الجماعات إلى أولئك العلماء والباحثين القيام بترجمات نصوص يونانية لاستخدامها في عياداتهم وبحوثهم. وكان الأطباء الأكبر والأبرر من هؤلاء الرعاة، وبخاصة نخبة الأطباء الساسطرة الذين قدموا من جنديسابور وهم أسر بُخترشوع وماسوَنه وثيفوري، ولتكتف بتسمية الأشهر منها. فقد تحكم هؤلاء في صناعة الطبابة وبحوثها في بغداد وفي السلاط العباسي خلال فترة حركة الترجمة وتعهّدوا الترجمة التي عهد بها خُني بن إسحق وزملائه لعدد من أعمال جالينوس^(٥٥).

وقد لقيت جميع العلوم المترجمة وعلوم الرياضيات بخاصة أكبر تشجيع لها على يد أبناء موسى بن شاكر، وهو فلكي مجهول الأصل (ولعله كان قاطع طرقاً) وكان نجح في مصادقة العامون لما كان في مَزو قبل توليه الخلافة سنة ١٩٨هـ/٨١٣م. وقد نشأ أولاد موسى الثلاثة (بنو موسى) في بغداد تحت رعاية العامون وتمكّنوا من الحصول على خير ما عرفه وقتهم من التعليم. وقد تم لهم جمع ثروة طائلة وأنفقوا جزءاً كبيراً منها

(٥٥) انظر السمرقاني، Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam*. Handbuch der Orientalistik I. Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 100-115. See also, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 3, Index, s. m., and J. C. Souriau and G. Traoussi, *«Médecine Arabe: Biographies cinquies de Jean Méros (Villu mela) et de pétonatu Méros le Jeune (X^e siècle)»*, *Clio Medica*, vol. 3 (1968), pp. 109-117.

وس أجل تنهم صحيح للولميجات التي أُنشئت على طائفة هذه الأسر الهندية في سياق الطب في البلاد الإسلامية على بحر عبد. انظر «Die Wissenschaftliche Literatur», vol. 2 *Literaturwissenschaft*, pp. 440-448.

على دعم الترجمات والنشاط العلمي وقد روي في القهرست^(٥٦) أن أباً سليمان البيهقي قال إن بني موسى كانوا يدممون ٥٠٠ دينار شهرياً إلى شَتهِر وشَتهِر وثابت بن قُرّة اللنقل والملازمة، وبنيت ذلك اللانحة الطويلة جداً من الأعمال الطبية التي نقلها حين وابن أبيه شَتهِر إذ عهد إليهما بذلك محمد بن موسى (بن شاكرا) (ت ٢٥٩هـ/ ٨٧٣م). وكان الإخوة أنفسهم، ومحمد علي نحو خاخر، علماء على درجة كبيرة من المقلدة وبخاصة في الفلك والرياضيات وعلم الجبَل (الميكانيكا)، على ما تؤكد ذلك الأعمال التي خلفوها^(٥٧).

وليس ثمة من رعاة الفلسفة وبقيّة العلوم في فترة الترجمة من هو أرفع مقاماً من الكندي الأرسطائي العربي المسلم (ت ح ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) وقد كتب عنه الكثير، لكن ما يجب أن يذكر في إطار البحث الحالي أمور أربعة هي أولاً أنه عهد بترجمات عن الموضوعات العلمية التي أضاف هو إليها مقالات مستقلة؛ وثانياً أنه حاول التوصل إلى الحقيقة العلمية في بحثه في القضايا الأيولوجية مثل الكلام، ومن ثم أتاح لنفسه أن يتعرف إلى الفلسفة اليونانية وبخاصة في الطبيعة وما بعد الطبيعة؛ وثالثاً وفي سبيل أن يحقق رغبته المشار إليها في «ثانياً» جمع حوله فئة كبيرة من الأفراد القادرين على تقديم الرأي له حول هذه النصوص وترجمتها؛ ورابعاً أنه بسبب هذه النشاطات توصل إلى نظرة ناقبة

(٥٦) ابن الشبر، المصدر نفسه، ص ٢١٧، ٢١٨.

(٥٧) انظر الروايات في D. R. Hill, «Mūsā, Bānū» in *The Encyclopaedia of Islam* vol. 7, pp. 640-641, and D. Pines, «Bānū Mūsā» in *Yarshater, ed. Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, pp. 716-717.

R. Rashed, «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics», *History of Science*, vol. 27 (1994).

حول وحدة المعرفة جمعاء وتواصلها المتبادل ويبحثها على أسس
حقيقية وعقلية^(٥٨)

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى المترجمين أنفسهم على أنهم
ساندوا حركة الترجمة. فحين الذي انتقد عليه الطلب للقيام بأعمال
الترجمة إلى السريانية والعربية كليهما، كان يتوجب عليه أن يتعاون
مع آخرين كي يلبي الطلب. وهو يشير مراراً في «الرسالة» إلى
كتب جالينوس التي نقلها هو إلى السريانية، كانت تتم ترجمتها إلى
العربية على يد أحد زملائه، بما في ذلك ابنه إسحق وابن أخيه
خنيش وهيسى بن يحيى^(٥٩).

إن نتائج هذا المسح المختصر والذي هو انطباعي على وجه
التأكيد لرعاة حركة الترجمة تبدو سلبية، بمعنى أن الدعم لم يقتصر
على مجموعات يمكن التعرف عليها بوضوح، إن الداعمين جاءوا
من جميع الفئات الإثنية والدينية من ناطقين بالعربية والسريانية
والفارسية ومن مسلمين ونصارى من جميع الأصناف وزرواستريين
ووثنيين. من المؤكد أن الأسرة العيسية الحاكمة ومستشاريها
الأخرين هم الذين زودوا الباحث الأصلي على العمل وقدموا مبالغ
كبيرة من الدعم تالياً، إلا أنه لولا هذا الانتماس الجدي الشبه
للجماعات الأخرى التي تحملت عنها قبلاً، فمن المؤكد أن حركة
الترجمة ما كان لها أن تدوم هذه الفترة الطويلة التي مرت بها أو
أن تنتج ما وصلت إليه. ومن المؤكد أيضاً أن مجموعات دينية
كانت أشد مشاركة جذية من سواها؛ فقد كان النصارى من
المناطرة مثلاً أهلي شأناً من الأرثوذكس، لكن هذه الحقيقة كانت

(٥٨) للحصول على معلومات دقيقة عن الجاهة، ومن هذه من المصادر التي
تذكر، انظر Enders, «Die Wissenschaftliche Literatur», vol. 2
Literaturwissenschaft, p. 428

(٥٩) انظر Bergström, *Human in Ithaq über die Syriachen und*
Arabischen Galen - Übersetzungen, Index, s. m.

نتيجة أحوال تاريخية خاصة، وليس لها بعسها أي قيمة تأويلية دينية بالنسبة إلى القضية التي نتحدث عنها حالياً: كان النمطية قد برزوا في الطب في جنديسبور قبل أن يدور المنصور أول فرد من أفراد عائلة بختيشوع إلى بغداد، ومع ذلك فلم يتم هناك شيء شبيه بحركة الترجمة. ومثل هذا الاعتراض ينحصر على كل حجة بأن فئة إثنية تفرقت على سواها في أي من النشاطات العلمية على نحو ما كان المنصور الفارسي القوي في دراسات التنجيم والفلك خلال القرن العباسي الأول. ومن ثم فإنه بالنسبة إلى قضية الرعاية يبدو، على نحو من الواضح، أن حركة الترجمة كانت نتاج جهد جماعي قامت به الأعلية التي كانت بارزة اقتصادياً واجتماعياً - هذا إذا لم يسهم به المجتمع بأكمله - في بغداد خلال القرنين العباسيين الأولين، بقطع النظر عن أية خلفية إثنية أو دينية، وذلك لأنها كانت تفيدهم في أغراضهم المختلفة، الفردية أو الجماعية على السواء، على ما بحث الأمر في الفصول من الثاني إلى الخامس.

وعلى كل، فتمت مفارقات يجب أن نلتفت إليها، وهذه تعتمد على كلمتي «اقتصادي وسياسي» الوردتين في الفقرة السابقة. ومعنى هذا أنه كان من الواضح أن الحركة كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأولئك الذين صلحت أحوالهم المالية إلى حد كبير والذين كوّنوا النخبة السياسية (ويجب أن يُحسب قواد الجند معهم). وهذا يصدق على نحو خاص من حيث إن الفشتين كانتا تسيران معاً: بغداد كانت، قبل كل شيء، منذ أول الأمر، عاصمة الدولة، وكل فرد من أعضاء المجتمع الراغب في الظهور كان يلجأ إلى وسيلة أو أخرى لتحقيق رعيته. وعلى اعتبارها ثقافة السحبة الاقتصادية والسياسية، فقد فرضت حركة الترجمة نفسها على الطبقة الربية وتسربت نحو الجذور إلى المتعلمين من السكان الذين لم يكونوا من المنعمين. وفهرست ابن البهم حير دليل على الانتشار الواسع للكتب على اختلاف موضوعاتها في بغداد القرن الرابع الهجري/

العاشر الميلادي، والمقصود بذلك أنه عندما يرغب الواحد في العلوم المترجمة لم يكن بالضرورة يملك الثروة اللازمة ليعتق حلي مترجم مثل حنين، بل يكفي أن يكون باستطاعته أن يدفع لأحد النساخين أجرته لينسخ له بضعة كتب. وعلى كل فإن العامل الذي يؤسس للفرق في دعم السلع الثقافية التي أنتجتها حركة الترجمة واستهلاكها يبدو أنه كان الموقع السياسي، وأصلاً الموقع الاقتصادي، ونرى أن البحث المستقبلي لتاريخ بعداد الاجتصاع يجب أن يتركز على مدى انتشارها بين الفئة الأفقر على الأهمية الاجتماعية والثقافية لذلك.

ثانياً: المترجمون والترجمات

إن ترجمات الأعمال اليونانية اللاتصراطية إلى العربية تمت إما عن الأصول اليونانية أو بواسطة ترجمات سريانية أو فارسية (فهلوية)^(٦٠) والمعروض أن مترجمي المادة الفهلوية كانوا فرساً، والمعروض أنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام. ومع أن النصاري التناصرة الذين عاشوا في حدود الإمبراطورية الساسانية السابقة كانوا يتكلمون الفارسية، وقد اتخروا في حركة الترجمة - وعلى وجه التحديد الأسر الطيية من جنديسابور - فليس لدينا أي رواية تدل على أنهم نقلوا إلى العربية أعمالاً فهلوية مترجمة عن اليونانية. ويضع مترجمو النصوص اليونانية والسريانية أمامنا صورة أكثر تنوعاً. كان البعض من هؤلاء وتبين من الناطقين بالسريانية مثل

(٦٠) مع أنه كان ثمة بعض الترجمات الآلية اليونانية إلى القبطية ونعثر كميات على ترجمات إلى السكترية عن مادة تشمل بالملك اليراني، فليس لدينا اليوم، أي توثيق لترجمات من القبطية إلى العربية لمواد علمية، فيما الترجمات العربية من السكترية ذات صلة بأعمال الملك أو الطب في بعض الصلة بهذا شاساً لأي مصادر يونانية. يمكن العثور على نواحي لترجمات من جميع اللغات إلى العربية في ابن النفير، المعصية - *Kutab al-Fihrist*، ص ٢١٢، ١ - ٢١٤، وابن أبي أصيبعة، حيون الأتاء في طبقات الأطباء، ص ١، ص ٢٠٢ - ٢٠٥.

الباحثين من صابئة حرّان الذين كانوا يعرفون اليونانية أيضاً باعتبارها لغتهم الدنية، أي لغة الروحانيات الوثنية المتأخرة - وعلى كل، فإن الأغلبية الساحقة كانت من النصارى الناطقين بالأرامية (السريانية)، (وكان بعضهم عرباً مثل خنّين) والذين كانوا يعرفون اليونانية على أنها لغة الطقوس الكنسية، وأنا حسبنا الترجمات العلمية اليونانية العربية التي تمت قبل الإسلام فقد حرف هؤلاء اليونانية أيضاً على أنها لغة علم. هؤلاء المترجمون عن اليونانية كانوا أنفسهم يتبعون الفرق النصرانية المنتشرة في الهلال الخصيب المملكية أو الأرثوذكسية مثل البطريق، كلا الآب والابن، وقسطا بن لوقا (الذي كان من أبناء البلاد لكنه كان يعرف اليونانية)، واليعاقبة مثل عبد المسيح بن ناعمة الحمصي ويحيى بن عديّ، ونسطرة مثل أسرة خنّين بن إسحق ومثى بن يونس.

يعد الترجمة الأولى لأعمال يوتقية عبر وساطة الفهلوية الساسانية التي وجد لها مترجمون جاهزون من الناطقين باللغة الفارسية بسبب ما كان قد تمّ من ترجمات فهلوية - عربية قبل الثورة العباسية (انظر الفصل الأول) فإِنَّه كان من الواضح أنه لما رغب الرعاة في ترجمة كتب من اليونانية لم يكن ثمة مترجمون جاهزون للقيام بالعمل. والمقصود بذلك أنه من المفروض، على أساس ديمغرافية سكان الشرق الأدنى في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي أنه كان ثمة ناطقون باليونانية في سورية وفلسطين بما فيه الكفاية، لكن لم يكن ثمة مترجمون محترفون من اليونانية إلى العربية. وهذا واضح من الروايات التي تقع عليها في ما يخص المعاولات المبكرة جداً. فالمهدي، على سبيل المثال، لما اعتزم ترجمة المقولات (Topics) لأرسطو اضطر إلى اللجوء إلى غير من يعرفه وهو طيمائناوس الأول البطريق السرياني. ويبدو أن طيمائناوس نفسه شعر بأنه لم يكن كفواً لذلك العمل إذ إنه اضطر إلى الاستعانة بأبي نوح، وهو رجل دين آخر (الفصل الثالث).

وعلى غرار ذلك، فإنه لما رغب يحيى بن خالد البرمكي في الحصول على ترجمة عربية لـ سينافوغي (Synagoge) لـواخيمه أناتوليوس أفاد من مهارة بطريق الاسكندرية وسواء من رجال الكنيسة وهكذا فإن الكثرة من المترجمين من اليونانية كانوا على ما يبدو من رجال الكنيسة، ومما لا ريب فيه، أنه كان باستطاعة الرعاة المباسين أن يطلبوا ذلك منهم بصفتهم الرسمية. ومن الراجح أن الرعاة المباسين لم يتوجهوا إلى الكبار من رجال الكنيسة بقصد أن يقوموا هم أنفسهم بالترجمة ولكنهم كانوا يتوجهون بالطلبات إليهم وهم واثقون بأن العمل سيجهد به إلى الأشخاص المناسبين. ومن ثم فإن ضم رجال الكنيسة هؤلاء إلى جدول المترجمين يجب أن يتم بحذر. وعلى كل، فبعد هذه البيانات التي فرضتها الأحوال القائمة، وإذ تنامت الحاجة إلى ترجمات يونانية - عربية بسبب حاجة العلماء والفلاسفة (الفصل الخامس)، فإن العرض وقدرة المترجمين خطوا نحو الأمام

إنه من الضروري أن تؤكد هذه المسألة إن تطور التقليد العلمي والفلسفي العربي هو الذي خلق الطلب الكبير لترجمات من اليونانية (والسريانية) ولم تكن الترجمات، على ما هو مقروض على وجه عام، هي التي أدت إلى قيام العلم والفلسفة. أما أن الطلب كان هو الأول في الزمن والمادة كليهما فيضج مما بدا في ضعف الأسلوب العربي (ولم يكن بالضرورة في المحتوى) الذي تمت به الترجمات الأولى إن حاجة الرعاة الاجتماعية والعلمية، على ما وصفت في الفصل الخامس، للترجمات المبكرة كانت كبيرة إلى حد أنهم كانوا على استعداد لأن يتحملوا أساليب عربية كانت أفضى، على نحو كبير، من الأساليب العربية التي كان معاصروهم من المحبين وكتاب الأدب يروجون لها على أنها الأصل العربي. فعلى سبيل المثال، كان المترجم يحيى بن الطريق يشتهر بأسلوبه

الردّي؛ يقول ابن القفطي^(٦١) فيما كان مترجماً يعتمد عليه وقد نقل أفكار [النص الأصلي] نقلاً صحيحاً فإنه كان يلجأ إلى العربية المبكرة [أي المغلوطة]^(٦٢) وهذه الترجمات المبكرة التي نال الجاحظ منها كثيراً، كانت بحاجة إلى إصلاح على يد اللّاهن يهودون العربية المسيحية، مثل الفيلسوف الكتني^(٦٣)

ومن ثم فقد تم تطور مواز في نوع الترجمة في الأسلوب والمادة معاً. فمن حيث المبدأ لما كان رجال الدين وسواهم من المترجمين اللّاهن كانوا يختارون خط عشواء، يدهوم رعاتهم إلى ترجمة أصال يونانية إلى العربية، كانوا يجدون بين أيديهم الترجمات اليونانية - السريانية التي تعود إلى ما قبل الإسلام وإلى الفترة الإسلامية المبكرة ليتطلّعوا إليها كنماذج؛ إلا أن هذا بدا محدود الفائدة. إن الترجمات اليونانية - السريانية للنصوص التي لم تكن نصيرية المحتوى لم تشمل المدى الواسع للموضوعات التي كانت ترجمتها إلى العربية مرغوباً فيها إلى درجة كبيرة، فضلاً عن أنها كانت قد تم العمل فيها لأغراض علمية في أحوال تختلف تماماً عن تلك التي كانت قائمة زمن الترجمة إلى العربية، فإن تلك النصوص لم تخضع للتقيد المعين ولا لتطلب في الدقة. يتضح هذا على خير وجه في النقد اللاذع الذي وجهه حنين في «الرسالة» إلى الترجمات السريانية المبكرة، وهو، على نحو واضح، ليس مما

(٦١) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوادي المسمى بالمستفيضة المأخوذة من كتاب إخبار الطحاوي بأخبار الحكماء، تحقيق بوليس ليرت (الطبع: ديهج، ١٩٠٢)، ص ٣٧٩، ١٨ - ٣٧٩، ١٩

(٦٢) Alkan See Manfred Ullmann, *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache. Verlautes Literaturverzeichnis zum Zweiten Band. Lem., 4 vols* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1970-), vol. 2, II, pp. 1265-32-1265 35

(٦٣) انظر المقولات في أبو عبيد عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج ٧ (القاهرة: البابي، ١٩٣٨ - ١٩٤٩)، و Einigen, in *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3 Supplement, edited by Wolldeutsch Facher (1992), p. 4

يدعو إلى المفخرة. ومن ثم فإنه من الخطأ أن يُقال أو يُستنتج أن الثقافة اليونانية «ازدهرت» في الأديرة والمراكز النصرانية قبل القرن الأول للإسلام أو خلاله، وأن حركة الترجمة اليونانية العربية كانت تمتاح من المعرفة اليونانية التي كانت متشرة قبلاً بين النصارى.

كان على المترجمين أن يحسنوا معرفتهم باليونانية إلى مستوى أرفع من مستوى الدراسة السريانية السابقة. وهذا هو التفسير الذي يمكن أن يعطى للقصة العربية كيف أن يوحنا بن ماسوذه هزى، من خُئين وتغيب هذا ثلاث سنوات عاد بعدها وقد بلغت معرفته باليونانية حدّاً مكّنه من حفظ هوميروس وتلاوته غيباً^(٦١). إن اليونانية، التي كانت تُعلّم في المدارس السريانية لم تكن في مستوى يرضى عنه أولئك الذين كانوا يدهمون الترجمات من الأغنياء، ومن ثم فقد دأب المترجمون على تخصيص الوقت والجهد لإجادة اليونانية، إذ إن الترجمة أصبحت مهنة مربحة. فعلى ما ذكر في القسم السابق كان بنو موسى يدفعون خمسمائة دينار شهرياً للعمل وقتاً كاملاً في الترجمة. كان الدينار يومها يساوي ٤,٢٥ غرام من ذهب يكاد يكون صافياً؛ ويعبارة أخرى كان المرتب الشهري ٢١٢٥ غرام (أو قرابة ٧٥ أوقية (ounce) من الذهب، وبحساب سعر الذهب الحالي (سنة تأليف الكتاب) وهو نحو ٣٢٠ دولاراً أمريكياً للأوقية) وهذا يساوي ٢٤,٠٠٠ دولار أمريكي. مثل هذا المستوى من المكافأة كان من الطبيعي أن يجلب أرفع المواهب يومها. وقد زودنا العالم اللباني قسطنطين لوقا البعلبكي بمثل ممتاز على ذلك. فقد جاء في الروايات الواردة في التراجم أنه ترك مسقط رأسه بعلبك (في لبنان) وذهب إلى بغداد باحثاً عن شهرة وثروة على أنه مترجم. وقد حمل معه

(٦١) انظر المراجع والمصادر في G. Strothmann «Homer in Baghdad» *Byzantinistica* vol. 41 (1980), pp. 196-200

أعمالاً أي مخطوطات يونانية التي حسب أن الداعمين الأعياء، هي بفناد قد يرهبون في ترجمتها^(٦٥). وفي نهاية المطاف انتقل قسطاً إلى أرمينية حيث استمر جاداً كافاً في صناعته.

أما أن الترجمة كانت بامطة الشمس فيتضح من المصادفة التالية التي رواها حنين في «رسالته». عهد أحمد بن محمد بن المديبر، إلى حنين بترجمة شرح جالينوس على مقدمة المعرفة (Aphorisms) لأبقراط. وعلى كل فيعد أن ترجم حنين الكتاب الأول طلب منه أحمد أن يتوقف عن الترجمة إلى حين يكون هو، أي أحمد، قد قرأ الكتاب الأول. من الواضح أن أحمد أراد أن يتأكد من نوع ما كان عازماً على شرائه، وحتى النقالة منه، قبل أن يدفع مبلغاً أكبر من ذلك ثمناً له؛ وبعبارة أخرى فإن المبلغ كان جسيماً ويستحق مثل هذه الحيلة من أحمد^(٦٦). من المؤكد أنه لم تتم الترجمات كلها في سبيل الربح المالي مباشرة؛ وفي عدد من المرات يشير حنين في «رسالته» أنه أعد بعض الترجمات لأبنته إسحق^(٦٧). ومن المرجح أنه لم يقبض منه مالاً. هذه كلها ترجمت إلى السريانية، على نحو ما يمكننا قوله، إما لأنه قصد منها أن تستعمل في التدريس، أو كي تترجم إلى العربية في ما بعد لمصلحة راج آخر، وهو الأكثر احتمالاً. وأخيراً فإن المقصد النهائي هو مالي أيضاً. وهؤلاء المترجمون كانوا محترفين وكانوا يعملون كأفراد ولم يكن لهم انتماء لأي مؤسسة (من أجل بيت الحكمة، انظر الفصل الثاني).

ومن ثم فقد تحسنت الترجمات مع الزمن لا لأن المترجمين

(٦٥) في النسخة: القهرست = *Kirsh al-Fihrist*، ص ٢١٢، ١٨.

Bergsträsser *Harun ibn Ishak über die Syrischen und Arabischen Galen - Übersetzungen*, pp. 40, 9 - 40, 13.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٨١، ١٨، ٣٤، ٦، ٤٤، ١٧ و ٤٧، ١، وابن النديم: المصدر نفسه، ص ٢٩٠، ١٠ - ٢٩٠، ١١.

أصبحوا أكثر خبرة فحسب، بل أصلاً بسبب أن معرفتهم باليونانية قد جادت. وقد جادت معرفتهم باليونانية لأنهم أصبحوا، بسبب ازدياد الطلب عليهم، مترجمين متهين. إن احتضان ثقافة الترجمة في القرن العباسي الأول نتج عنه طلب لمعرفة باليونانية أفضل، وفي القرن الثاني أدى إلى قيام فئة من المترجمين المتهين الذين تمذت أعمالهم ما تم على أيدي رجال الدين من الجيل الذي سبق مثل طيمثاوس الأول. إن عالماً ومترجماً مثل العباس بن سعيد الجوهري (ت بعد ٢٢٩هـ/٨٤٣م) أتقن اليونانية إلى حد أنه حفظ عيباً باليونانية كتب أصول المنطق وكان بإمكانه أن يرويها عن ظهر قلبه^(١٨) ولم يكتف حين يتعلم اليونانية كلمة، بل عني بالثقافة اليونانية عامة كي يتمكن من فهم أفضل لإطار ما كان يقوم بترجمته. ومثل ذلك يقال عن الجيل التالي من المترجمين قسطاً بن لوقا البعلبكي، الذي أشرنا إليه نواً وكان لبنانياً أصلاً، وثابت بن قرة الذي ترجم الأرسطائيكا (*Arithmetica*) لنيقوماحوس كانت ترجمته نموذجاً ممتازاً للترجمة على أي مستوى يقاس ذلك به وإسحق بن حنين الذي يرجع أنه تلمذ على أبيه. ويحدثنا حين نفسه عن خبرته بأسلوب بعض المؤلفين وأرائهم - هوميروس (Homer) على وجه التخصيص - وليس آخرين. ففي ملحوظة لكتاب جالينوس، عن الأدوية المفردة (*On Medical Names*) يقول ما يلي:

«إن جالينوس من بعد ما قال هذا القول أتبعه بنسخ كلام أرسطوماحوس (Anstophanes)، إلا أن النسخة اليونانية التي منها

(١٨) انظر: Ab Ibn Yahya Ibn al-Mu'allim, *Une Correspondance islamico-chrétienne entre Ibn al-Mu'allim, Hamza Ibn Ishaq et Qusta ibn Luqa*, introduction par Khalil Sazzar et Paul Nwyne, *Patrologia Orientalis* t. 40, fasc. 4, no. 185 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1981), pp. 78-79 et para. 12, et Sazzar, *Geschichte der Arabischen Schriftsprache*, vol. 5, pp. 243-244 und vol. 6, pp. 100-101.

ترجم هذا الكتاب إلى السرياني كان فيها من الخطأ والسقط مقدار لم يكن يمكنك من أن أغلص معانيها لولا أنني قد ألفت وتعودت فهم كلام جالينوس باليونانية وعرفت جل معانيه من كتبه الأخرى. فاما كلام أرسطوفانوس فإنني لم لكفه ولم أعود، فلهذا السبب لم يسهل علي تلخيصه وتركته. ودعاني إلى تركه أهمأ سبب آخر وهو أنني لما قرأته لم أجد فيه معنى فضل علي ما وجدت عند جالينوس قد حصله في معانيه، ورأيت أن لا أشغل نفسي وأتخطاه إلى ما هو أنفع منه»^(٦٩).

السبب الثاني الذي يعرضه نحني في هذه الفقرة كبير الدلالة حول المحفوظات الفظية التي تؤسس لعمل الترجمة، والآراء المنتشرة، وفي هذا السياق، حول «النص المصدري» و«النص الغالي» ثمة ما يستتج منه أنه، على رأي نحني، إن الصفة الأصلية التي نحدد معنى «النص» (المصدري) ليس الشكل المادي (أي التسلسل الدقيق والمتميز للكلمات) الذي يمنحه إياه المؤلف بل الأهم محتوياته والقائفة التي روجع من أجلها. ويبدو أن هذا قد أشار إليه نحني إذ إنه ألح في يده الدرسات على أنه من المهم أن يعرف لمن ترجم عمل «معين كي يمكن أن تُفهم نوعيته»^(٧٠). أما «النص الغالي»، على هذا الأساس، فالمقصود منه أن يعيد إنتاج هذه الملامح دون التخليج بأمانة كالتي يتحتم وجودها في النص المصدري، على ما نرى في يوم الناس هذا، مثل هذا الحلق لليونانية والمقدرة على الترجمة التي قبسها نحني لم يكن التوصل إليها أمراً ميسوراً في الأديرة النصراية، حيث من المفروض أنه تم تدريب أكثر هؤلاء المترجمين، لكنه كان أمراً حلقه حركة الترجمة بالذات.

M. Meyerhof und J. Schast. hrsgs., *Galen über Medizinsachen Namen* (٦٩) *Ar und Dose Abhandlung an Preussische Akademie, Jahrgang 1913* (Berlin [n. p.], n. d.).

Bergström, *Hansan ibn Ishag über die Syrischen und Arabischen* (٧٠) *Galen - Übersetzungen*, pp. 2-23 ff.

إن المستوى الرفيع في تقنية الترجمة والدقة الميلولوجية اللتين توصل إليهما حنين وزملاء، وسواهم من التراجمة في القرن الرابع الهجري/المائتين الميلادي كانتا تدينان بذلك إلى الدافع الذي ينسوه سخاء الداعمين، وهو سخفه يعود بدوره إلى التقدير الكبير الذي كان المجتمع البغدادي يكره للأعمال المترجمة ومعرفة ما تحويه ولعله لم يُشرف استثمار طويل الأجل مثل هذا، إذ إن النتيجة كانت مما يشير الإحجاب باللغة العربية والآداب العربية فقد طُوِّر المترجمون مفردات وأسلوباً للنقاش العلمي الذي استمر اعتباره التماس المصحح حتى وقت متقدم من القرن الحالي^(٧١).

ثالثاً: مركبات الترجمة ودراساتها

بعد الخطوات الأصلية التي تمت في حكم المنصور سارحت حركة الترجمة الخطى لفترة تجاوزت القرنين، وهي تتبع طريقاً في سيرها مجتازة مراحل قد فرضها أمران هما - حاجات البحث العلمي والمقدرة على التعمق العلمي التي تطوّرت من الداخل،

(٧١) تارو، Manfred Ullmann: «Nicht nur - Sondern auch... Der Islam», vol. 60 (1983), pp. 34-36, and *Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache Vorläufiges Literaturverzeichnis zum Zweiten Band 'Lam'.*, vol. 2, ii, pp. 9-11

وقد وضع لغوس سجعاً لكل لغة الترجمات في جميع مراحلها وتطور اللغة العربية العلمية في Endres, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3, Supplement, pp. 3-23

لغة دراسات عامة حول تطور المصطلحات العلمية العربية على أساس أدب الترجمة في جدول المطبوع والمكتبة والطب، وقد جمع هذه Denzille Jacquart, dir., *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le Monde Arabe, études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Age* 7 (Turnhout, Belgique: Brepols, 1994).

وقد ألحقت شروح تاريخية يونانية - عربية لعدد من شُعَبات الأعمال الهندسية Gerhard Endres and Dmitri Gutas, eds., *A Greek and Arabic Lexicon Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic: Handbuch der Orientalistik Erste Abteilung, Near and der Mittlere Osten*, II (Leiden, New York & J. Brill, 1992-), Fasc. I, Introduction and List of Sources

والإيدولوجيات السائدة والسياسات التي دعمتها من الخارج. ومن ثم فإن موضوع مراحل حركة الترجمة يمكن دراسته في نظريته الرئيسية المية والاجتماعية التاريخية. وفيما نُنمّن الأولى بالطبيعة الفيلولوجية للترجمات وتقنية الترجمة التي تفسح عنها، نتفحص الثانية أنواع الأعمال التي اختيرت للترجمة والحاجات الاجتماعية ومقتضيات البحث التي تناولتها وارتباطها بالتاريخ الاجتماعي. إن الأمرين مترابطان بطبيعة الحال لكن على سبل مختلفة.

يبدو أن البحث في الناحية التقنية للترجمات اليونانية العربية قد تغرد بالسيطرة على اهتمام الباحثين إلى حد الانحصار عليها منذ البدء أصلاً، فالأدب العربي الكبير الجاهلي، وهو معاصر لتكوين بالذات، يذلي بملاحظات توثيق بمشروع الترجمة وأساليبها^(٧٢). لكن الذي علب اقتيانه حول الموضوع من قول لباحث عربي هو ما قرره المرجعي خليل بن أبيك الصغدّي من أهل القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي (ت ٧٦٤هـ/١٣٦٣م). فقد رأى أنه ثمة أسلوبان للترجمة الواحد حرفي والآخر معنوي، واستشهد بأبن الهطريق وابن الناصبة ممثلين للنوع الأول وبجنتين بن إسحق والجوهري نمودجين للثاني، ويرى أن هذا الأسلوب هو الأرفع^(٧٣). إن مثل هذه الصيغة المبسطة التي تقبلها الناس بيسر

(٧٢) الجاهلي، الجوهري ومن أجل الحصول على نماذج للملاحظات في ترجمة فكتورية، انظر Pellat, *The Life and Works of Jabir*, p. 133.

(٧٣) إن البص الكامل مترجم في: Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, translated from the German by Fahir and Jenny Marrowstein, Islamic World Series (London: Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA: University of California Press, 1975), p. 17.

وترد هناك ملاحظات ملائمة وصحها مترجمون آخرون انظر: H. Hogenberg - Roche, «Les Traductions du grec au syriaque et du syriaque à l'arabe», *paper présenté à: Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Caspina, 15-17 juin 1978* edited by Jacqueline Hamane et Maria Patton, Publications de l'Institut d'études médiévales Textes, études, congrès, vol. 11.

إضافة إلى شهرة خبير الكبيرة أبحاث لهذه الرواية أن تنفي من الاهتمام ما لم تستحقه قط، إلا أنه اتضح الآن أنها لا أساس لها من الصحة - وفي الحقيقة إذا جاز للتعميمات أصلاً أن تكون وصفاً للنواحي التقنية من الترجمات اليونانية - العربية، فإنه يكون الأصح أن يقال إن الاتجاه يمد حين كان نحو حرفية أكبر^(٧١). وهو يؤدي أيضاً إلى السطو. فإنه لمجرد ذكر أن ابن بطريق وابن الناعة جاءا قبل نحس والجوهري، يوحى الصفدي بالانطباع بأن هناك تدرجاً زمنياً في تطوير أساليب الترجمة - يبدأ الأمر بالترجمات الحرفية عبر المذهبة الحواشي تتبعها الترجمات الحرة التي نالها بعض الصقل. وقد يفسر هذا للرأي الشائع أن حركة الترجمة قد تطورت عبر أطوار أو مراحل كانت تتراد دونقاً وسفسطائية في تقنية الترجمة. وقد تم التعرف إلى ثلاث مراحل الترجمات الحرفية «الأقدم» ثم المرحلة المتوسطة الأكثر صفلاً وهي مرحلة حين وحلفت ثم ما تلا ذلك من ترمجمات مدرسة بعدد الفلسفية التي كانت في أغلبيتها مراجعات للأولى السابقة لها، وفيها تظهر براعة فيلولوجية وتفاصيل علمية^(٧٢).

Recontres de philosophie médiévale 1 (Louvain - la Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales, Cahiers Universitat degli studi di Cassino, 1990), note 28, p. 141

حيث ورد إشارة عطف لميمونيدس (Maimonides)

(٧١) انظر معالجة معملة بين ترجمتين لمن يوناني ذلك، الواحد من حلقة

الكسدي والأخر قام به حين من إسحق J. N. Mattock, «The Early Translations from Greek into Arabic: An Experiment in Comparative Aesthetics», in G. Endress, ed., *Synonyma Graeco arabica II* (Amsterdam, B. R. Gruver, 1989), pp. 74-102.

Hugonard - Roche, Ibid., pp. 143-144.

وثبة أمثلة أخرى عند:

F. Zimmermann إلى آراء مشابهة ولكنها ألبم صعبة عند

G. L. Lewis و

France Edwards Peters, *Aristotle على خير وجه* (New York: New York University Press, 1966), pp. 39-41.

وكان استعمال المصطلحات اللاتينية الواردة في النص من أكراس

إن الواقع هو أشد تعقيداً بما لا حد له والترتيب الرسمي لنماذج من مراحل متعاقبة وكل يختلف بالضرورة عما تبقى بحاصية دقيقة مثل أسلوب الترجمة - حرفياً أكان أم حرفاً أم تنقيحاً - لا يمكن أن يعين على التحليل ويعود هذا إلى أن الترتيب الزمني للمصنع المعرفية هو جامد بالنسبة إلى الأسلوب في كلتا الحالتين التزامنية والتاريخية. أما من الناحية التزامنية فذلك لأن أساليب الترجمة المختلفة يمكن أن يثر عليها في ترجمات ترتبط بالمرحلة نفسها على سبيل المثال، أن ترجمة ما بعد الطبيعة (Metaphysics) التي قام بها أسطاط (بوستانيوس) وهي حرفية إلى درجة الإسراف إذا قورنت بترجمة الإنشاد (Enneads) أي الإلهيات لأرسطو (Theology of Aristotle)، ومع ذلك لم تكن الترجمات متعاصرتين فحسب، بل إنهما تمتا للأغراض نفسها وفي الحلقة نفسها (حلقة الكندي) انظر في ما بعد) ومن ثم إذا كان من المفروض أن يكون الأسلوب الميكرو في الترجمات إما حرفياً أو حرفاً، فإن إحدى هاتين الحالتين اللتين أشرنا إليهما ترواً لا يمكن تفسيرها، وإذا فرض أنه كان لكلتاهما، عندئذ يفقد النموذج قيمته التصنيفية على اعتبار أن الأسلوب هو المقياس. أما تاريخياً فيعود إلى أن نموذج الترجمة يُعثر عليه في غير مرحلة واحدة وعندها يصبح للمصنع التي استعملت في المثل السابق القدرة نفسها على تبرير الإلهاء.

إن النموذج التاريخي القائم على خلافات في الأسلوب لا يصلح مطلقاً أساساً لتمثيل حقيقة المسيرة العملية لحركة الترجمة بالنسبة إلى طبيعة الترجمات من حيث إنها ترجمات، إنه أضمن في سبيل التوصل إلى نتيجة مشرة هو بحث المسألة من حيث إنها عبارة عن مركبات في الترجمات لا مراحل أو أطواراً، من حيث إن مخططاً مثل هذا يتيح لنا أن نتفحصها في مظاهرها الثابتة دون التقيد بفرضيات نظرية، وأن نعرض جميع الحقائق الخاصة بكل

مركب التي قد لا تشاركه فيه مركبات أخرى. ذلك بأن الخصائص الدقيقة للترجمات كثيرة، وهي ماثلة في مركبات الترجمات في صمامات مختلفة. ويرى الخصائص القابلة للتكرار التي يمكن أن تبدو في مركبات متباينة بعد أن الآتية منها هي الأوضح (أ) اللغات التي نقلت عنها الترجمة العربية كانت مختلفة: إن البعض من أقدم الترجمات لأعمال يونانية تم نقلها عن الفارسية (وساطة)، وكما ظلت السريانية إلى نهاية فترة الترجمة تمثل مرحلة متوسطة وكانت دائمة الاستعمال، إلا أنه تم نقل عدد كبير منها من اليونانية مباشرة. (ب) إن الترجمات المذكورة لم تكن في الغالب جديدة بل كانت مراجعات لأخرى معروفة. مثل هذه المراجعات لا بد أن تظهر بطبيعة الحال مريجاً من الأساليب والحدود. والنسخ المعقدة من الترجمات تظهر أيضاً أحياناً أعطاباً في حالين. (ج) الواحد نظري يأتي من التقليد الذي يفرض الشرح [على المادة الأصلية] و(د) الآخر تطبيقي أساسه المصطلحات على البحث الفعلي الذي تم على يد الداعمين من العلماء. (هـ) إن كتابات المترجمين كانت متباينة في كلا الأمرين من ناحية عامة ومن حيث بعض الموضوعات المعينة، وتكثر في الفهرست الأحكام حول المترجمين وحتى حين بيننا أنه لم يتمكن من ترجمة أعمال أرسطوفانوس (انظر الفصل السادس/ثانياً) (و) وأخيراً فإن وجهة نظر المترجم وتصدده كانتا مختلفتان أيضاً فالصفة التأويلية كانت الهدف في غالب الحالات ولم تكن مجرد حادثة سببها المعبر^(٧٦)

إن التحليل على أساس مركبات الترجمات يتيح لنا أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما ذكر قبلاً ونقرّر صلة ذلك بالمركب الذي تخضعه للتدقيق ونضع بين الأيدي وصفاً للمركب الذي قد يبين

(٧٦) س أجل عرض مفصل للمشكلات التي يتضمنها تحليل الترجمات، انظر

Entzian, in: *Grundriss der Arabischen Philologie*, vol. 3, *Supplement*, pp. 5-6

«ترجيئاً» السب في أنه اتخذ هذه السمة المعينة إن الأمر الذي يجب أن يعنى به هو التعرف إلى الحلقات والموضوعات والتوجيهات بين المترجمين والعلماء ودرس خصائص كل وحدة يمكن التعرف عليها. إن البحث قد خطا بعض الخطوات الناجمة في هذا السبيل وأصبح من الممكن أن نفصل إلى رأي حول الأسلوب الذي تمت به هذه التعديلات في الترجمة.

بدءاً ثمة ظاهرة مركبة واضحة في الترجمات تبينها أعمال جالينوس وأبقراط التي ترجمها حنين ورملازه. ونحن معطوون، في محاولتنا التعرف إلى هذه الأعمال، إد أننا نملك رواية حنين بالذات، على ما حفظ في الرسالة، وهي من الأعمال التي تكثر الاقتباس منها. وعلى كل فإن الصيغ العربية لحنين تختلف عن تلك التي تمت على يد حنينش أو عيسى بن يحيى، والتحليل اللغوية لترجماتهم التي ابتدوها ج. بيرغزيسر (G. Bergsträsser) مهدت السبيل إلى توضيح الفروق في ما بينها^(٧٧). وفي عمل أحدث عهداً اتبع فيه هـ. هـ. بيترفلد (H. H. Besterfeldt) الحظ نفسه خُذت إلى درجة أكثر تفصيلاً خصائص ترجمات حنينش^(٧٨). وعلى أساس هذا العمل أصبح من الممكن أن يوسع البحث في ترجمات حنين ورملاه التي لم تذكرها الرسالة. وبالأعتماد على الصيغ العربية للمعالات التي وضعها الإسكندر الأفروديسياسي (Alexander of Aphrodisias) زودنا هـ. ح. رولاند (H. J. Roland) بمقاييس مفيدة على شكل «كتاب صُرّف للترجمة» يوناني

Gotthelf Bergsträsser, *Hannan des Ishak und seine Schule. Sprach- und (VV) Literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen* (Leiden: E. J. Brill, 1913).

Hans Harich Besterfeldt, hrg., *Galen's Traktat 'Das die Kräfte der (VA) Seele den Mischungen des Körpers Folgen' in Arabischer Übersetzung. Abhandlung für das Kunde des Morgenlandes. 40,4* (Weisbaden: F. Steiner, 1973), pp. 15-28.

- عربي لاكتشاف الطبقات المتباينة لعمل الترجمة بالنسبة إلى بعض نقاط أشرت إليها في الفقرة السابقة للأهمية^(٧٩) وباعتبار أن حنين هو أشهر مترجم، فقد هُزيت إليه روراً ترجمات كثيرة في الأدب العربي البيليوغرافي وفي المخطوطات. وبالنسبة إلى الكتاب الشهير في الأحلام الذي وضعه أرتيميدوروس أصبح من الممكن على أساس تحليل مقدمات حنين هذه المرة أن ترفض صلة حنين به^(٨٠).

وثمة مرتقب آخر للترجمات وهو واحد في غاية الأهمية بالنسبة إلى أصول الفلسفة العربية هو الكندي وحلقته، التي نينها ووصفها ج. إنذرس في سلسلة من المنشورات فعلى أساس التشابهات اللغوية تمكن إنذرس من التعرف على الأعمال التالية على أنها تخص هذه المجموعة ما بعد الطبيعة لأرسطو (*Aristotle's Metaphysics*) في ترجمة ليونستاثيوس (اسطاث) ولم تكن معروفة من قبل، ومختارات تأويلية من الإنيد ليلوتيسوس (الكتب ٧١ - ١٧) (*Enneads*) المعروف باسم علم الأشياء الإلهية (*Theology of Aristotle*) الذي ترجمه عبد المسيح بن هامة وصححه الكندي بنفسه؛ ومختارات من الإلهيات (*Elements of Theology*) تأليف بروكلوس (Proclus) التي كان بعضها قد أعيدت ترجمته، ولعل ذلك تم على يد الكندي نفسه، بحيث أصبحت

H. J. Ruland, *Die Arabische Übersetzung der Schrift des Alexander (v. ٧٩) von Aphrodisias über die Samenabrechnung* Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen, Philol. Hist. Klasse Nr. 5 (Göttingen [u. ph.], 1978), pp. 164 und 196-202 (pp. 6 und 32-44).

وغير بعيد أيضاً على التحليل الذي قام به المؤلف نفسه في أطروحة التي لم نسيبها: H. J. Ruland, «Die Arabischen Fassungen von Zweis Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das Libere Arbitrium» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbrücken, 1976), pp. 107-132 und 148-149.

M. Ullmann, «Was Hinnan der Übersetzer von Artemidorus (٨٠) Traumbuch?», *Die Welt der Islam*, vol. 13 (1971), pp. 204-211.

مجموعة باسم *الخبر المحض* (*The Pure Good*) التي ترجمت إلى اللاتينية باسم (*Liber de causis*) ١ ومقدمة في الحساب (*Introduction to Arithmetec*) من عمل نيقوماخوس، من أتباع البيثاغورية الجليدية، الذي ترجمه حبيب بن بفريرز وصححه الكتني؛ ومختارات صيغت من جديد لبعض حوارات أفلاطون مثل تيمايوس (Timaeus) التي تمت على يد يحيى بن الططريق، وهو بطريكيوس (Patrikios) بيزنطي، وتلك المتقاة من سمبوليوم (*Symposium*) والتي يبدو أنها تمت على يد ياحث صابتي؛ وكتاب أرسطو في الأنواء (*De Caelo Meteorology*) والأعمال المتصلة بعلم الحيوان وهو أيضاً من ترجمة يحيى؛ وعلاصة وافية للنفس (*De Anima*) تأليف أرسطو^(٨١) وبدا فيها تأثير تفسير يوانس فيلوبوتوس (Ioannes Philoponus) للكتاب وجميع هذه النصوص تظهر خصائص الترجمة التي تحدد المركب؛ وقد أسماها إنلدرسن «أدلة متحجرة»، ووصف بها لائحة على النحو التالي^(٨٢)

- استعمال كلمات مستعارة وحدود موماتية (وليساً أرامية وفارسية) مرسومة بالحرف العربي

- استعمال ترجمات دحيلة مستعارة.

- الالتئال من استعمال المقابل العربي العشوائي السابق للفترة العلمية (وقد سُنَّ على عرار المستعلمات السريانية) إلى مصطلحات نظامية ومتساوقة.

G. Endress, «The Circle of al-Kundi» in Gerhard Endress and (٨١) Remke Krug, eds., *The Arabic Tradition in Christian and Islamic Hellenism: Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences Dedicated to H. J. Bronkhorst: Jubilee on her Ninetieth Birthday*, CNWS Publications vol. 50 (Leiden: Research School CNWS, 1997), pp. 32-38.

مع الإشارة إلى مشروعات أخرى له

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٩

- صياغة أسماء المعنى وسواها من الدلالات الجديدة

- الاستعمال الآتي لحدود متعددة أو مجموعات من الحدود على يد مترجمين متعاصرين أو جماعات متعاصرة من المترجمين.

- تأثير أسلوب المحاضرات الإسكندراني في أسلوب المترجمين حيث يبدو استعمال مسح للمقدمة والحصلة وعبارات تدل على الانتقال والربط. إنه واحد من أبرز العلامات اللاحقة للنظر لبعض هذه النصوص^(AT)

- ميل نحو التفسير الواضح السيول للأفلاطونية الجديدة، مع حذف تعدد الأقسام الإلهية من نصوص هذه الأفلاطونية.

إن النقطة الأخيرة التي يلحظها إنذار مهمة جداً إذ إنها تشير إلى فهم لنشاط الترجمة على أنها مسيرة خلاقة، الأمر الذي بدا وكأنه بداية للإدراك التام لها. إن التبدلات والإضافات التي نعتز عليها مراراً في النصوص المترجمة، في مقابل الأصل اليوناني، كانت إما إسهائية وتفسيرية أو منظومة ومتميزة^(AT). وهذا يعني أن بعض الترجمات لم تكن حرة لأنها تُرجمت لعرض معين ولخدمة بعض المواقع النظرية التي كان الحصول عليها قد تم، وهكذا فكما كانت بعض النصوص اليونانية تُعَدُّ للترجمة لأنه كان متظراً منها أن تزود معلومات وحججاً للمناقشات التي كانت آخذة في النمو في المجتمع المياني، فإن التوجه الأيديولوجي والعلمي لهذه المناقشات أثر في الأسلوب الذي اتبع في ترجمة النصوص التي

(AT) للحصول على أمثلة لمثل هذه «الجميل» وعلاقتها بما يبدو حذف الأصل Endres and Gutas, eds., *A Greek and Arabic Lexicon: Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic* Fasc. 2, pp. 176-178, § 1

(AT) من أجل لأمانة معصلة للترجمة العربية لكتاب بروكلير Gerard Endres, ed., *Proclus Arabus: Transmissio Arabica* - *Textus*, *Theology der Institute Theologiae in Arabico* - *herausg.*, *Bearbeitung*, *Bearbeitung* *Texte* und *Studien*, 10 (Beirut: P. Sauer, 1973), pp. 194-241

تختار. هذه الدوة بالذات هي أقوى الأدلة التي تملك حول الطبيعة العنصرية لحركة الترجمة في الحياة الفكرية العباسية المبكرة؛ وقد عرفنا مثلاً منها في الرياضيات في ترجمات ديفانتوس (أهلاد الفصل الخامس) فيما زوّجنا مؤخراً بشل من الفلسفة في ترجمات الإسكندر الأفروديسياسي التي تمت في حلقة الكندي (٨٥).

إن مركب الترجمات للأورغانون (*Organon*) لأرسطو هو واحد من الإنجازات الكبيرة لحركة الترجمة ويعود ذلك إلى أمرين أثره ومحتواه الفلسفي إن دراسة مفصلة له تحتاج إلى كتاب مستقل، على أن يُقسّم بحسب الأدوار المختلفة التي اجتازها في تطوره من أقدم الترجمات السريانية إلى الدور النهائي على ما يتمثل في عمل فارسي أرسطو في بغداد، وهو المسجل في مخطوطة في باريس رقمها (Bibliothèque nationale, ar 2346) ونحتوي المخطوطة على كامل المقالات التسع للأورغانون الإسكندراني، بدءاً من الإيساغوجي ليورفيريوس وتحتوي على البلاغة (*Rhetoric*) والشعر (*Poetics*). وقد نسخت بأجمعها من مخطوطة الحسن بن سوار (ت ح ٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، الذي كان قد نسخ بعضها من مخطوطة أستاذه يحيى بن عدي (ت ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م)، الذي كان بدوره قد قارن نسخته من المقولات (*Categories*) والحس والمحسوس (*De interpretatione*) بمخطوطة المترجم، إسحق بن عثيمين (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م). وبعد كل هذا فإن جميع الرسائل كانت قد قُورنت ثانية بعدد من صيغ أخرى، بدءاً من منسوحات ابن زُرَّع (ت ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م)، وهو تلميذ آخر من تلاميذ يحيى بن عدي إلى

S. Farzo and H. Wiener «Alexander of Aphrodisias in the Kindi» (٨٥) Circle and in al-Kindi's Cosmology», *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3 1990, pp. 119-153

مخطوطات أخرى مثل مخطوطة أبي عثمان النمشي (ت بعد ٣٠٢هـ/٩١٤م). فضلاً عن ذلك، فإن المخطوطة تحوي ملاحظات هامشية وأخرى بين السطور، ذات طبيعة فلسفية وهذه كانت نتيجة العودة باستمرار إلى ترجمات سريانية أصيحت رعتاً وإلى تحليلات أساسها المناقشات الفلسفية في مدرسة الفارابي والتي تنتمي جميعها إليها^(٨٦) إن المخطوطة هي موسوعة في مجلد واحد لتاريخ المنطق العربي في بغداد لفترة تزيد عن القرن. وهو التاريخ الذي يتظر أن يكتب^(٨٧).

وثمة مرتب رابع له الأهمية نفسها هو الخاص بأعمال إقليدس وبخاصة الأصول إن الوضع معقد إلى حد بعيد، وليس ثمة أية نظرية تقوم على أساس تطور متسق زمنياً لترجمات صحيحة يمكن أن توضح الوضع. يتبين الفهرست أن الحاجب بن يوسف بن مطر ترجمه مرتين، الأولى أيام حكم (أو يطلب من) هرون، والأخرى أثناء حكم المأمون، وأنه ترجم مرة أخرى على يد إسحق بن حنين وأن ثابت بن ثرة صصح هذه الترجمة^(٨٨). وقد وضعت لها شروح كثيرة بالعربية. إن هذه المعلومة قد

(٨٦) انظر الأشلة والمناشبات في (٨٦) H. Hugonard - Roche, «Remarques sur la tradition arabe de l'usage d'après le manuscrit Paris biblothèque nationale, ar 2346» dans Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac Arabic and Medieval Latin Traditions*, Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 19-21.

(٨٧) R. Walzer, «New Light on the Arabic version of Aristotle's *Metaphysics*», *Oriens*, vol. 6 (1953), pp. 91-142.

(٨٨) Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford: Bruno Cassirer, 1962), pp. 60-113.

(٨٩) إن المقالات المبينة التي وضعها هروماتار - ووش حول هذا الأمر انظر على نحو عام H. Hugonard - Roche, «La Formation du vocabulaire de la logique en arabe» dans Jacques, ed., *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, pp. 22-38, et

إشاراته إلى أعماله الأخرى.

(٩٠) ابن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، ص ٢٦٥.

صعب التأكد منها على أساس النصوص الموجودة التي تحوي تنوعاً مريباً^(٨٩). ومما يزيد الطين بلة أن الذين فهرسوا الترجمات الأصبغ التي تمت أيام المنصور لا يشيرون أبداً إلى ما رواه المؤرخون (انظر الفصلان الثاني والخامس). من الواضح أن تعقد الوضع يعود إلى أن الترجمات لم تُصنع لتُحفظ في الرفوف وتُتسى - وفي هذه الحال كان من اليسير انقضاء أثرها - إنما كي يستعملها العلماء في بحوثهم، وخلال هذا كانت تُعزّس لتقنيات وتصحيحات مستمرة. ومن ثم فإن دراسة الترجمات العربية للـ أصول لا يمكن القيام بها دون دراسة موازنة لتطور العلوم الرياضية في زمن الترجمات. ثمة مثل موازنة ولكن مختلف، من أنواع التعقيد يوجد في نص إقليدس البصريات إن الذي يستخلص من المعلومات التي تزودنا بها الأخبار البيليوغرافية للمصور الوسطى يبدو أن ترجمته وتقله كانا أمرين يسيرون. لكن الدراسة المفصلة التي قام بها رشدي راشد لكل الرسائل العربية الأقدم عهداً والموجودة حول الموضوع أوضحت أن الترجمة العربية الموجودة للـ بصريات لم تكن هي التي استعملها الكندي الذي يبدو أنه استخدم واحدة أقدم عهداً. فضلاً عن ذلك، فإن الترجمتين كليهما تظهران تنقيحات للنص اليوناني تختلف أيضاً عن التنقيحات في النسختين الموجودتين والغثيس سماهما هينبرغ (Heiberg) «الأصلية» و«نص ثيون» (Theon)^(٩٠). إن البحث المستمر في كلتا الناحيتين الفيلولوجية والعلمية في هذه النصوص الرياضية ربما يجب القيام به أيضاً

(٨٩) انظر المصنفات في السور في عدد من المقالات لـ S. Brämijne, «Textzeugen und Hypothesen zum Arabische en Enklade» *Archiv for History of Exact Sciences*, vol. 47 (1996), pp. 53-92.

(٩٠) النظر: Rashid Rashid et Jean Jolivet, eds., *Opus philosophique et scientifique d'Al-Kindī. Islamic Philosophy, Theology, and Science* (London, New York: B. J. Brill, 1997), vol. I, *Opusque et le cosmologique*, pp. 6-45.

بالتوافق مع دراسة تراجم المجسطي لبطليموس^(٩١)، قبل أن تبرز صورة أوضح

إن تقنيات الترجمة وتطورها، التي غرست ترواً في كل من السامح الأرمية، تنمرد بها هذه التماذج ولا يمكن تمثيلها على الباقي. من الواضح أنه في كل مركب كان ثمة ترجمات مبكرة ومتوسطة ومتأخرة، ولكن هذه الحدود تعني أموراً تختلف من المركب الواحد إلى الآخر. وقبل كل شيء، فمن حيث الترتيب الزمني تتعدد التباينات الزمنية، فعلى سبيل المثال إن مركب ترجمات حلقة الكندي تم العمل به حتى قبل أن يبدأ بالأورغانون في بغداد ومن حيث الأصل يبدو أن ترجمات حلقة الكندي تمت من اليونانية مباشرة؛ فيما لأورغانون بغداد، كما نعرفه في مخطوطة باريس، اعتمد اعتماداً يكاد يكون تاماً على رساطات سريانية - وحقيقة الأمر اعتمد على تقليد غني وعريق لأعمال منطقية سريانية تعود إلى القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. ومن الناحية الواقعية يبدو أنه كان ثمة اهتمام قليل في مركب حلقة الكندي بالدقة اللغوية من حيث الحفاظ على الأصل، وذلك لأسباب أيديولوجية وعلى ما مر بنا فإن الترجمة «التفسيرية» كانت سمة هذا المركب. وعلى النقيض من ذلك فإن لأورغانون بغداد ويسبب طبيعة المادة المعالجة، (المنطق) عني عناية كبرى بالتفاصيل اللغوية (الفيلولوجية) على نحو ما بينه ولتر (Walzer) ولو أنه فقط من أجل التوصل إلى تفهم فلسفي أفضل، على نحو ما أضاف هوفنار - روش وقد كان مصيباً في ذلك.

^(٩١) وقد أعيدت طباعته في R. Rashed, «Le Commentaire par al-Kindī du Topyzou d'Alchade Un Traité jusqu'au moment», *Arabie Sciences and Philosophy*, vol. 7 (1997), pp. 9-56

^(٩٢) من أجل هذا، انظر: Paul Kunitzsch, *Der Abgrenzung Die Synonymen Mathematiken des Claudius Ptolemaeus in Arabischdeutscher Übersetzung* (Weisbaden, F. Steiner, 1974), pp. 6-71

إن هذه الأمثلة يجب أن يكون فيها ما يكفي لتوضيح ما هو موجود في الترجمات نفسها من تعقيد وعلى لا حد لهما، وعيشة المحاولة في أن ينظر إليها على أنها تطور ميكانيكي من الترجمة «الحرفية» إلى دور «سفسطائي» وأهميتها عندما نحصل لدراسة «ثيقة» في محاولة لفهم أدق للتطورات العقلية في بعدد حلال فترة حركة الترجمة. وعندما ينظر إلى الأمر من منظور الموثوقيت في الترجمة، ولكل تاريخها الخاص لتطورها على نحو ما كان لكل منها من جميع مشكلات خاصة بكل مرثب بمفرده، عندها تتساقط آراء حافظة كثيرة لا حول حركة الترجمة بالذات بل أيضاً حول تطور العلم والفلسفة عند العرب. إن واحداً من مثل هذه الآراء الخاطئة المنتشرة هو أن حركة الترجمة مرت بفورين رئيسيين الأول «دور التلقي» الذي يتفق على وجه التقريب مع زمن المأمون والثاني هو «دور الإبداع»، وهو الذي تلاه^(٩٢). إن دراسة مرثبات الترجمة،

(٩٢) إن الإشارة إلى مرامس «مستنية» وعلاوة استعمالها سرعى باعتبارها تعبير على العلم العربي في عاقبة وليس يتجسّس لحركة الترجمة. وقد قيس سوفى هذه المعركة من W. Hattier «Quand et comment s'est avérée l'apogée de la culture scientifique de l'Islam?» paper présenté à l'Colloque et de la culture dans l'histoire de l'Islam, actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Rabat 25-29 juin 1956, edited by R. Brunschwig et G. E. von Grunbeum (Paris: Boreau - Chasternerie, 1957), p. 322.

ولد أعادت دار G. P. Maissonneuve et Larose في باريس طباعته سنة ١٩٧٧ وأنه على كل يطبق هذا على يي موسى وعلا الترجمة الكبار والمهمون أن فترة «الخلافة» ثمة بهم. النظر. ٥, ٣. *Sergin, Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 5, p. 266.

ويتحدث (G. Strohmayer) أيضاً عن ثقافة هيرقليية على أنها تليق الثلاثة «المتحدة ويرى أن العرب كانوا لا يزالون في دور التلقي فيما كان البيزنطيون في القرن الثاني المحدثين. انظر - *G. Strohmayer, «Byzantinisch - arabische Wissenschaft» in Helge Koptow und Friedhelm Winkelmann, eds., Studien zum 8 und 9 Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Byzantinische Arabien, Bd. 51 (Berlin: Akademie Verlag, 1983), pp. 179-183.

وثمة عدد أكبر من الصيغ اللطيفة للتعبير عن الترجمة، فالتقت اللجوء إلى المبداء لتفسير الظاهرين. «في آخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كان معظم

على نحو ما يتضح من مثل مركّب حلقة الكندي، تلغي حتى مجرد طرح السؤال على هذا النحو. إن الترجمات ترى منذ بدايتها على أنها جزء من مسيرات البحث التي كانت تقتضيها التوجهات العقلية السائدة في بغداد، وعلى هذا الاعتبار فهي استجابات حلالة للحركة العلمية والفلسفية التي كانت تتطور على نحو مضارع. إن دراسة هذه المركّبات تمتع المرء من القضايا الدائمة المحضورة والتي لا جدوى منها مثل تأسيس تصورات فكرية وتفسيرات مثل مدى «الأصالة» في الفلسفة والعلم العربيين أو «الإفهام» أو العلمانية عند العرب والساميين.

١. الكتابات المنهجية اليونانية في مقابل اليد في ترجمات عربية جديدة. كانت النتيجة على السطو الذي يتري الأمر. وقد أثبتت من العلماء المسلمين على الدراسة مرعية حقيقية. ٢. انظر Joseph Schacht and Max Meyerhof, *The Medicine - Philosophical Controversy between Ibn Sina and Ibn Rushd of Cairo, an Contribution to the History of Greek Learning among the Arabs* (Egyptian University, Faculty of Arts Publication no 15 (Cairo: in. ph), 1937), p. 7.

وحل وجهة النظر هذه على توجهات يمكن التمرر عليها خلال الأدب المنطبي

الفصل السابع

الترجمة والتاريخ:

تطورات انتجتها حركة الترجمة

أولاً: نهاية حركة الترجمة

جميع ما يبين أيلينا من معلومات يشير إلى أن حركة الترجمة في بغداد، بعد مسيرة جد نشطة امتدت ما يريد عن قرنين، أهدت في التباطؤ، وانتهى الأمر بها إلى التوقف حول متعلب الألف الجديد وعلى كل فإن هذه الملاحظة بحاجة إلى تعديل في نواح عديدة، كي يمكن استيعابها على نحو واضح. ففي المقام الأول ثمة إشارة لا يمكن تفسيرها من الحالة نفسها، وهي أنه كان ثمة ومن في الرعية في العلوم المترجمة أو أنه، نتيجة لذلك، كان ثمة نقص في عدد العلماء القادرين على الترجمة من اليونانية وعلى عكس ذلك، فقد كان ثمة إردمار للنشاط العلمي يُشاهد في بغداد أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ملازماً لإنشاء اليمارستان (المستشفى) المعصدي (في بغداد ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م) والعلماء الذين كانوا منتسبين إليه. وكان من بين الأطباء واحد هو نظيف بن مُنن (أو أمّين) الرومي، من أهنة الكنيسة الملكية الذي ترجم، فضلاً عن الأعمال الطبية، ما يبدو أنه كتاب A (ويمكن أيضاً كتاب M)

من ما بعد الطبيعة لأرسطو^(١)، وأخير ابن النديم، مؤلف الفهرست، أنه قد عثر على نسخة يونانية للكتاب العاشر من الأصول لإقليدس. التي كانت تحوي أربعين شكلاً إضافية وأنه كان يخطط لترجمتها^(٢). وكان زميله إبراهيم بن يحنوش العشاري، وهو طبيب مرموق، قد ترجم من اليونانية أسباب النبات (*The Causes of Plants*) والشعور (عن طويق) الحس أو الإدراك (*On Sense Perception*) لثيوفراستوس، وعن الميعة السريانية التي تعود إلى ابن ناعمة كتاب الخطابة لأرسطو، (*Anstotle's Sophistice*) (*elenche*)^(٣) ويشير ابن أبي أصيبعة إلى أن إبراهيم علي، كان أيضاً طبيباً ومترجماً، ويؤكد أن ترجماته كانت موضع اهتمام كبير^(٤). وقد لا تكون ذات صلة بهذا النشاط^(٥) فإن العلماء الصابئة استمروا في ترجمة أعمال طيبة مثل ثابت بن إبراهيم الصابئي (ت ٣٦٩هـ/٩٧٩م)^(٦).

(١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحرير موزيس بوج (بيروت: دار المشرق، ١٩٥٢) وقد أعيدت طباعته سنة ١٩٧٧ تحت إشراف المراجع في (*Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2: *Literaturwissenschaft*, edited by Helmut Giese (1967), note 103, p. 443 and Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, 2nd rev. ed. (London, New York: E. J. Brill, 1992), pp. 132-134.

(٢) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست = *Kitab al-Fihrist*، تحرير يوسف فخر، ج ٧ (الربيع - فخر)، (١٨٧١-١٨٧٢)، ص ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩.

(٣) *Manfred Ullmann, Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam. Handbuch der Orientalistik Abt. 1: Der Nahe und der Mittlere Osten. Ergänzungsband 8, Abschnitt 2* (London: E. J. Brill, 1972), pp. 73-74.

(٤) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، هيون الأبناء في طبقات الأطباء، لمصباح أمروا الثاني بن الطحان: تحرير أوليفيت مولر، ٢ مج (الطبعة الأولى: الطبعة الثانية، ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)، ص ٢٢٢، ٢٢٣.

(٥) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* 9 vols (Leiden: E. J. Brill, 1967-), vol. 3, pp. 154-156, and *The Encyclopedia of Islam*, 9 vols, 2nd ed (Leiden: E. J. Brill, 1960-), vol. 8, pp. 673-674.

مثل هذه الأمثلة والكثير سواها تثبت بما لا يقبل الشك أن الاهتمام بالترجمات والمعلوم المترجمة في بغداد البيهقي لم يقتصر قط منذ نهاية القرنين العباسيين الأولين، بل إنه ثمة ما يدعو إلى القول بأنه زاد. إن الأذهان الثقافية للمعصر البيهقي قد وصفت على نحو واضح جداً في دراسات حديثة، وعلى وجه الخصوص في كتاب جويل كريسمر *Humanism in the Renaissance of Islam*، وإدأ فليس ثمة حاجة بعد إلى مزيد من التوصيف. وإنما توفرت الرغبة والرعاية المدعومة مالياً، فقد تم توجيههما نحو الأعمال اليونانية ونحو الترجمة الدين كان باستطاعتهم القيام بالعمل - وهم اللحن ورثوا نظرياً المظيف وإبراهيم الينكوش، وكان المثنون عليهم ممكناتاً دوماً - فلوzy حركة الترجمة اليونانية - العربية يمكن أن ينظر إليه، وفي هذا الإطار، على أنه ناشئ. من أنها لم يكن لديها ما تقدمه، وبعبارة أخرى فقد فقدت أهميتها الاجتماعية والعلمية. لم يكن لديها ما تقدمه ليس بمعنى أنه لم يعد ثمة كتب يونانية علمانية صالحة للترجمة، بل بمعنى أنه لم يكن لديها كتب يونانية صالحة لتقديمها، مما يمكن أن يتلام مع اهتمامات ومطالب الرعاة والباحثين والعلماء على السواء. إن النصوص الأساسية التي تشمل الموضوعات الرئيسية، في أكثر الحقل، كانت قد ترجمت قبل ذلك بفترة طويلة وكانت قد درست ووضعت لها الشروح، ونتيجة لذلك كان كل مساق علمي قد قطع شوطاً بعيداً عن المرحلة التي مثلتها الأعمال المترجمة. وهكذا فإن الأعمال اليونانية فقدت معاصرتها العلمية، وكان المتطلب يومها القيام بالبحث المناسب للزمن المعاصر. وازداد طلب الرعاة لا في الرغبة في ترجمة أعمال يونانية، بل بمولفات هرية أصيلة. كانت هذه المسيرة قد مر عليها وقت طويل في تطورها، وكانت قد لغت الأنظار في القرن العباسي الثاني (قارن الفصل السادس) ففي المعصر البيهقي وصلت إلى حد شاعت فيه بحيث إن الترجمات لم يعد أحد يعهد بها للترجمة. كانت هذه هي الفرصة التي سعت فتوقفت حركة الترجمة أو أنها

بلغت النهاية لأن المشروع الفلسفي والعلمي الذي خلق الحاجة إلى الترجمة منذ البدء استقل الآن

لستدبر الأمر قبل نهاية الفترة البرهية (٤٤٧هـ/١٠٥٥م) بوقت طويل، ومعنى هذا أنه قبل أن تؤت حركة الترجمة كان العلماء الأتية أسماؤهم قد وضعوا أعمالهم الرئيسية التي طوّرت العلم على نحو ثوري^١ في الطب على بن عباس المحمدي المتوفي حول نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م)؛ وفي الفلك البشاني (ت ٣١٧هـ/٩٢٩م) والبيروني (ت ٤٤٠هـ/١٠٤٨م)؛ وفي الرياضيات الخوارزمي (في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي)؛ وفي الطبيعة ابن الهيثم (ت بعد ٤٣٢هـ/١٠٤١م)؛ وفي الفلسفة الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وابن سينا ثانية.. الخ. إن أعمال هؤلاء العلماء لم تقف عند الحد الذي توقفت فيه الأدب المترجم بل لم نلبث أن تفوقت عليه من وجهة نظر علمية، بل إنها صفت على أسلوب وصيغة، واتخذت موقفاً بحيث استجابت للمواقف المعاصرة في العالم الإسلامي. ومن الأمثلة المختارة التي تعطينا صورة نقدية واضحة كتاب الرازي الشكوك على جالينوس وكتاب ابن الهيثم الشكوك على بطليموس ويمكن أن نصيف إلى عدين كتاباً مثل كتاب ابن سينا للحكمة الشرقية الذي كان يمثل عصارة ما كشفه من نواحي الخلاف مع أرسطو والذي كان من الممكن تسميته، من نواح عملية الشكوك على أرسطو^(٢) وفي نهاية التحليل فليس المهم هو أثر هذه الكتب بالذات في كشف نواحي القصر في أعمدة العلم اليوناني الثلاثة - جالينوس وبطليموس وأرسطو - (وفي الواقع فإنها كشفت ذلك) ولكن المهم هو موقف

Dimitris Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction* (١)
to *Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Philosophy and Theology v
4, London, New York: E. J. Brill, 1988, pp. 125 - 127

الباحثين والعلماء الذين نجحوا، من خلال اعتمادهم العملي في تطوير المعايير التي تخص كلاً منهم، في خلق جو عقلي كان يسمح بوضع مثل هذه الكتب وأن يتاح لها المجال للإفادة منها في هذا السياق فقدت الأعمال المترجمة مناسبتها وأصبحت جزءاً من تاريخ العلم.

وفي واقع الحال فإن وضع الرسائل العلمية والفلسفية الأصيلة الحرة في التفسير الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين، وهي التي تجاوزت مستوى الترجمات اليونانية، سيطر وشاع إلى حد أنه خلق ردة فعل تطهيرياً، إذ كان بعض من العلماء الذين كانوا يطورون على ترعة فيها بعض الحلقمة والذين كان تناولهم للعلوم والفلسفة من النوع المدرسي والتفسير الحرفي أكثر منه تجريبياً وحلاقاً ردوا على هذا التطور الذي اعتبروه تضييقاً لتعاليم العلماء اليونان «المعصومة عن الخطأ»، ودافعوا، قولاً وعملاً، عن العودة إلى الأعمال اليونانية الأصلية (بترجماتها العربية بطبيعة الحال). وكانت هذه الحركة على أوسع انتشار لها في الأندلس حيث عارض ابن رشد تطوير الفلسفة على يد ابن سينا وحاول العودة إلى فهم لأرسطو «النتقي»، وحيث رأى الفلكي البطروجي أن الفلكيين العرب لم يكونوا وحدهم الذين لم يخلصوا لمبادئ أرسطو بل بطليموس نفسه سار أيضاً على هذا المنوال، وخلقوا نظريات فلكية شاذة في سبيل تأييد نظرية أرسطو للحركة الدائرية المنتظمة للأجسام السماوية^(٧). وفي المشرق يمكن العثور على مثل رد الفعل هذا عند عبد اللطيف البغدادي (ت ١٢٩هـ/ ١٢٣١م) الذي أبعد رفض البحث العربي الأصيل (عند ابن سينا)

(٧) A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy», in Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

والعودة إلى أرسطو وأبقراط وجالينوس في كتاب له لافيت لنتنظر
بتسليمه كتاب النصيبين أي عن الطب والفلسفة. إن الطبيعة
الرجمية لمثل هذه المحاولات في مواجهة التقدم الكبير في العلم
والفلسفة العربيين واضح من حيث إن مثل هؤلاء العلماء لم
يكادوا يؤثرون في ما تلا من المؤلفات بالعربية.

إن التقسيم السياسي في القرن الرابع الهجري/المائتين الميلادي
الذي كان العهد البيهقي يتميز به، وتقام ما يمكن أن يسمى طائفة
القوى الإسلامية^(٨) توازن معه تطور شامل النشاطات العلمية
والفلسفية التي تحللت من مركزها الأصلي بحداد وانتشرت عبر
العالم الإسلامي ولا مركزية السلطة تفتحها أيضاً لا مركزية الرعاية
الثقافية، ولكن كما ظلت بغداد النموذج للسلطة السياسية والحلقة،
فإن النموذج الثقافي الذي يمكن أن يحتضنه الحكام المحليون
الطموحون ظل التقليد العلمي والفلسفي للفتنة البغدادية. فمن
العلماء الذين ورد ذكرهم أنفاً على سبيل المثال، كان البيروني وابن
سينا يعملان في أواسط آسيا، وابن سينا (فيما تأخر من عمره)
والمجوسي عملاً في عالم إيران، والبيهقي في الرقة (في شرق
سورية) وابن الهيثم في القاهرة، فيما كان الخليفة الأندلسي عبد
الرحمن الثالث/الناصر (حكم ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ/٩١٢ - ٩٦٦ م)
يستورد العلوم المترجمة إلى بلاطه وقد رعى ترجمة حديثة لكتاب
ديوسكوريدس (Dioscorides) الموسوم الأدوية المفردة الذي وصله
من الإمبراطور البيزنطي يرافقه مترجم مَعَار للقيام بالترجمة^(٩).

(٨) Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphs: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century* (London: Longman, 1986), pp. 200 ff., and Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age* note 61, p. 53.

(٩) Manfred Ullmann, *Die Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik* (1) Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 1 (Leiden, E. J. Brill, 1970), p. 260.

إن انتشار التقليد العلمي والمعرفي كان له أثر جده مفيد فكما تعددت مراكز السلطة السياسية ومن ثم تكاثرت المراكز الثقافية فقد أُنجز هذا على الرعاية وعلى العمل العلمي والفلسفي نفسه. وهذا سيجن على تفسير ما يلعب إليه بعض الباحثين من أن الفترة البرهنية كانت «نهضة» بمعنى الإحياء الثقافي. وعلى كل فقد جاءت «النهضة» بمعناها الأصلي في إحياء العلم اليوناني الكلاسيكي خلال القرنين الأولين من الحكم العباسي في بغداد. ولكن حتى من حيث هذه الناحية من الممكن أن نمش على تميز من أنه من الممكن أن النهضة العباسية المبكرة والنهضة الأوروبية قد تشتركان في الاعتماد بالعلم الكلاسيكي من أجل الإفادة منه أي من حيث تطبيقه على القضايا الحقيقية - فإن الناحية التيلولوجية من الدراسات الكلاسيكية التي هي الأخرى لها جفورها الحفنة في النهضة الأوروبية، كانت عابئة تماماً في المقابل العربي. ثم يضع إشارات علمية وفلسفية، مدرسة الطائيف بالنسبة إلى الدراسات الأرسطية التي تبدو أنها كادت تستقر في مدرسة يحيى بن علي البغدادي وعند تلاميذه^(١٠) لكن إحصاء لين سينا الفيلسفي لم يلبث أن جرف هذه الاتجاهات بعيداً.

ثانياً: ردود الفعل المعاصرة لحركة الترجمة

إن السيل العارم من الكتب المترجمة كان العامل الماصل في صياغة الثقافة العربية الكلاسيكية في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين. وعلى نحو ما جرت عليه أية حركة في التاريخ كانت، على ما وصفت في الصفحات السابقة،

(١٠) لنيل النمل الأصل لهذا هو التعليق على الكاتيبون لأبي الفرج بن الطيب، إذ هو نسخة مطبوعة تماماً كما كان قد نُزّل في الإسكندرية قبل ذلك بقرون حسنة، ويبدو أنه تمّ تماماً على أساس تقليد المعروف: الفون Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works note 12, p. 227

قد بُدئَ بها واحتُفِست ورُعيت من داخل المجتمع العباسي على أيدي جماعات وطبقات اجتماعية في سبيل دفع قضاياهم ومصالحهم وسياساتهم إلى الأمام؛ ولولا مثل هذه الرعاية الداخلية لَوْن نشاط الترجمة كان قد طُل، وحتى مع وجود أصحاب المواهب والعلماء من النصارى الناطقين بالسريانية، صناعة علمية غريبة تقوم على أيدي قلة لا أهمية لها لا اجتماعياً ولا تاريخياً

وما قامت حركة الترجمة هي ظاهرة اجتماعية وتاريخية، فبهذا المعنى يتوجب أن يترتب على ذلك نتائج متساوقة. وقد كانت هذه متعددة واتخذت صيغاً مختلفة خلال التاريخ الإسلامي. إن تتبعها التاريخي ودورها الجدي لم يبدأ بعد؛ وإن كان ثمة شيء فهو أنها أهيئت وجُنِبَ البحث فيها بسبب شبه إجماع، لا أساس له من الصحة، بأن ثمة «اعتقاداً قوياً إسلامياً موحداً لا خلاف حوله هو خصم عنيد للعلوم الفلكية أما أنه كان ثمة ردود فعل لحركة الترجمة فأمر مؤكد، لكنها تحتاج إلى وصف ودراسة بتفصيل دقيق لكل عصر وإطار اجتماعي في التاريخ الإسلامي. في هذا القسم سأعرض للأبرز منها خلال فترة حركة الترجمة؛ وفي القسم التالي سأبحث الخصومة المبنية على «الاعتقاد القويم» المزعوم خلال العصور اللاحقة وفي السجل التاريخي الحقيقي

إن رد الفعل الأولي لتدفق العلوم المترجمة جاء أصلاً من جهتين كانت الواحدة من خارج الحلقات العلمية العباسية في بغداد، والثانية جاءت من الداخل. وقد جاء رد الفعل الخارجي، وهو أمر مفهوم، من أتباع الأسرة الأموية المغلوبة والباكين على مجدها. فبعد انتصار العباسيين سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م أقام الأمير الأموي الوحيد الذي نجا، وهو عبد الرحمن الداخل، إمارة في الأندلس فقط تحت سلطنته. [الخليفة الوارد ذكرها في الأصل خطأ، إذ إن هذه تمت على يد عبد الرحمن الثالث/ الناصر في القرن التالي (المترجم)]. وكان المذهب المالكي قد انتشر في

المنطقة، الذي أخذ نفسه بالدفاع عن الأسرة الحاضرة. وفي عبارة كل ما يمكن أن توصف به هو أنها رواية اعتلاوية للأسرة الفاشقة، يقول أحد كبار الأئمة من المذهب المالكي، وهو عبد الله بن أبي ريد من القيروان في الشرائع التونسية (٣١٠ - ٣٨٦ هـ/ ٩٢٢ - ٩٩٨ م) الذي يعتبر «مالك بن أنس» الثاني ما يلي^(١١)

«رحم الله الأسرة الأموية: لم يدخل أي من خلفائهم بدعة [عمرانية] في الإسلام. وقد غلب على حكايتهم ورجال الإدارة عندهم أنهم عرب. لكن لما خرجت الخلافة عنهم وتلففتها الأسرة العباسية اعتمدت دولتهم على الفرس الذين تولوا مناصب القيادة، وكانت قلوبهم يملأها الكفر وكره العرب ودولة الإسلام. فأدخلوا إلى الإسلام نزعاً كان عن شأنها أن تتمر الإسلام. ولولا أن الله تعالى كان قد أوحى إلى رسوله ﷺ أن دينه والمؤمنين به سيتم لهم النصر يوم الحشر، لكان تم على أيديهم القصة، على هذا الدين. إلا أنهم أحدثوا ثغراً في [جدرانهم] ودمروا عملته، لكن الله سيتم وعده، بإذن الله. وكان أول ما أدخلوه دققاً من الكتب التي عند اليونان فجليبوا إلى ديار الإسلام وعللوا على ترجمتها إلى العربية وعللوا على نشرها بين المسلمين. وكان الباعث على استعراجها من ديار الروم ونقلها إلى ديار المسلمين يحيى بن خالد بن برمكي».

ثم يتابع عبد الله بن أبي زهد كلامه فيزودنا بالقصة التالية لتوضيح تملك يحيى للمكتب اليونانية. إن الإمبراطور البيزنطي، الذي كانت الكتب اليونانية توجد في بلاده كان يخشى أنه إذا تمحص البيزنطيون هذه الكتب فإنهم يتخللون عن المسيحية ويرتدون إلى ديانة اليونان، ومن ثم يخزبون إمبراطوريته. ومن هنا فقد جمع كل الكتب القديمة وحزنها في مبنى سري. فلما تولى يحيى بن

Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums, vol. 1, pp. 475-481 (١١)

حالد البرمكي شؤون الدولة العباسية على نحو تام، بلعه خبير الكتب المحرونة، فطلب من الإمبراطور البيزنطي أن يعيره إياها وقد سُرَّ الإمبراطور سروراً بالغاً لهذا الطلب لأنه، كما قال للأساقفة المحتممين به، إن أسلافه أجمعين كانوا يخشون وقوع هذه الكتب في أيدي المسيحيين وقراءتها (إذ إن هذا يعني تدمير المسيحية). ومن ثم فإنه اقترح أن تُرسل الكتب إلى يحيى مع الرجاء بأن لا تُعاد، وعندها، أضاف قائلاً: «إن المسلمين سيتأفون بهذه الكتب، ونكون نحن قد أمنا شرها. إذ إنني لست واثقاً من أن يختلفني من قد يجرؤ أن يصنع هذه الكتب بين أيدي الناس، ومن ثم فإن الذي نخشاه قد يصيبهم». ويضم عيد الله بن ريد حديثه بالحكمة التالية: «إن عدداً صغيراً جداً من الذين انصرفوا إلى درس هذا الكتاب [أي] المنطق نجوا من الرندقة. ومع ذلك فإن يحيى أقام في بيته مناظرات ومناقشات جدلية في أمور ما كان يجوز [أن تشار]، وأحد كل من يتبع ديناً ما يناقش شؤوناً دينية وشعر خلافاً حوله معتمداً على نفسه، أي طارحاً الوحي جانباً»^(١٢).

هذا الأمر يمكن اعتباره وقضاً معلوماً للعلوم اليونانية. إن مواءمتها واجبة لا يسببها بالذات بل بسبب من ارتباطها بالمسيحيين المعضوب عليهم وهم الذين أدخلوها إذ إنه بالنسبة إلى الأميين الذين سقطت دولتهم، ليس ثمة لأمر أتى به العباسيون أن يكون خيراً أبداً. وقصة الإمبراطور البيزنطي والكتب، قُلت على أنها دليل على ضعف العباسيين وصلابتهم، ومن ثم فإنهم ليسوا مؤهلين لتولي زعامة المجتمع الإسلامي.

(١٢) وردت عند جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام. وفيه مختصر للسيوطي لكتاب صبيحة أمل الإيمان في الرد على منطق اليونان لثقي الدين بن تيمية، تحقيق علي سامي النشار (القاهرة: مكتبة المناسبي، ١٩٩٧)، ص ٦-٨.

إن رد الفعل الداخلي من داخل العالم العقلي العباسي في بغداد والمجتمع العباسي عامة نبع من جهات مختلفة كانت كل منها تعمل مستقلة عن الأخرى ولأصايب خاصة بها. وفي محاولة لفهم الوضع الاجتماعي المعقد خلال فترة الترجمة فإنه من الضروري أن تقدم كلمة حيلة كي لا ينتهي الأمر بنا إلى نظرة ملتوية ومبينة على مفارقة تاريخية. ففي المكان الأول لم يكن ثمة شيء يمكن أن يطلق عليه اسم «المعتقد الإسلامي» في الفترة التي نتحدث عنها بالمعنى العام للمحد (في الحقيقة ولا بأي معنى). كان ثمة سياسات أيديولوجية من الموكد أن الخلفاء تمهدوها وصاوغوها، لكن هذه كانت ذات محتوى أو توجيه ديني أصلاً على مستويات مختلفة ونشاط متباين. وبين السياسات الثلاث التي تحفشت عنها في الفصول السابقة كان سياسة المنصور الأقل «تديناً» من حيث الناحية العقائدية، فيما كانت سياسة المهدي دينية (إسلامية) في المراحل الجدلية فحسب، أي أنها دافعت عن الإسلام بمقاومة غير المسلمين وعبر اضطهادهم، وعلى كل دون تحديد لمعنى «الإسلام»، وسياسة المأمون وحدها كانت دينية بمعنى أنها فرضت عقيدة دينية معينة فقد رفعت سياسته المبدأ الديني على أنه العنصر الأساسي في أيديولوجيته السياسية واتخذ من الدين العنصر الأساسي الأيديولوجي الأعلى لبرنامجه السياسي، متأسيماً بذلك عهد أردشير الساساني. وعلى كل فإن أيديولوجية الخلافة فيما كانت تنزع أحياناً لفرض عقيدة على أنها هي «المعتقد»، فهذا ليس هو المقصود بهذا التعريف. فيما سوى الأيديولوجيات التي جاءت من الأعلى، فإن المجتمع العباسي، إذا نظر إليه من الداخل، كان مزيجاً من جماعات متنافسة تحكم فيها أيديولوجيات متباينة ومعتقدات وممارسات دينية وكانت جميعها، على نحو ما كان عليه الحكام، تحاول أن تصوّر وجهات نظرها على أنها «عقائدية»، وأن تؤنّس لها مكاناً مركزياً في المجتمع. ومن ثم فإن فترة الترجمة هي فترة

تكوينية التي لم يكن قد تبلور فيها أي رأي «ديسي» إلى حد أنه يمكن القول عنه بأنه «عقيدة»؛ وإن كان ثمة ما يقال، وإذا ترتب علينا أن تصدر حكماً على أساس الدعم الذي لقيته حركة الترجمة من جفائز النحية السياسية والاقتصادية في المجتمع البعدي (انظر الفصل السادس)، فقد قاربت أن تكون أبديولوجية «أكثرية» - حتى ولو لم تكن نظرة دينية - على نحو ما يمكن أن يُوعَب فيه، ومن المؤكد أنها استمرت على ذلك في القرن البيروني الذي تلا (٣٣٣ - ٩٤٥/٩٤٥ م).

ثانياً لم تقم خلال هذه الفترة مراجعة بين ما يسميه الباحثون الغربيون «العقل» و«الإيمان». وقد كان لمسألة الأسلوب الذي يمكن أن يُعتمد فيه الإيمان دور أساسي في التطورات الكلامية في هذه الفترة، لكن ذلك لم يكن على خلاف مع «العقل»؛ وإن كان ثمة ما يذكر فهو أن العقل كان يستعمل أدلة في هذه المناقشات جمعاء. فضلاً عن ذلك، فإن العقل لم يكن شيئاً يتباهى العلماء حصراً مراعاة للعلوم اليونانية في مواجهة لـ «إيمان» المسلمين الخافقين (إن هذا الانقسام الثنائي هو تعبير لاهوتي غربي لا علاقة له بالحقائق الإسلامية). ما أكثر ما يعثر الواحد، أثناء المناقشة في التقاليد الفلسفية والعلمية في المجتمعات الإسلامية الملاحظة الذكية التالية للكندي

«وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس [المختلفة] عنا والأمم الميانية [لنا]، فإنه لا شيء أولى يطالب الحق من الحق وليس [ينبغي] بحسب الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به؛ ولا أحد يحسب الحق بل كل يشرفه الحق»^(١٣).

(١٣) «في المصنف الأول»، في أبو يوسف ينفوق بن إسحق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريشا، ٢ ج (الطبعة: دار =

والأمر الذي لا يعثر عليه الواحد ما أبداً هو الرأي أبداً، معاصره ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ/٨٨٩م) وهو عالم تقليدي لا اهتمام له بالعلوم المترجمة، ففي مقدمة كتابه الأدبي الكبير عيون الأخبار يقول ما يلي

«فإن هذا الكتاب، وإن لم يكن في القرن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، ذال على معالي الأمور، مرشد لكلهم الأخلاق، زاهر من الدناءة، ناه عن القبيح، باعث على صواب التدبير وحسن التقدير ورفق السياسة وعمارة الأرض. وليس الطريق إلى الله واحداً ولا كل الخير مجتمعاً في تهجد الليل وسرد الصيام وعلم الحلال والحرام، بل الطرق إليه كثيرة وأبواب الخير واسعة...»

«فإن العلم ضالة المؤمن من أحله نفعه، ولن يرري بالحق أن تسمعه من المشركين ولا بالتصحية أن تستنيط من الكاشحين، ولا تضير الحسناء أطمأئها، ولا يثاب الأصداف أصدافها، ولا اللعب الإبريز مفروجه من كيا. ومن ترك أخذ الحسن من موضعه أضعاف الفرصة، والفرص ثمر مر السحاب...» وقد قال ابن عباس «خذوا الحكمة ممن سمعتموها منه، فإنه قد يقول الحكمة غير الحكيم وتكون الرمية من غير الرامي»^(١٢).

والذي توضحه هذه المقتضيات هو أننا نشهد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي في بغداد مجتمعاً غنياً بالنصوص والذي

= الميكرو الحرس، ١٩٥٠-١٩٥٣، ج ١، ص ١٠٢، و Alfred L. Ivry, *Al Kindi's Metaphysics. Studies in Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY: State University of New York Press, 1974), p. 58

(١٢) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب عيون الأخبار، ج ٤ (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥-١٩٣٠)، ج ١، ص ١٠، ١١ - ١٠، ١٥ و ١٥، ١١ - ١٥، ١٧ وقد أمهدت طبعته سنة ١٩٧٣

كد برحر بثروة كبيرة من الآراء والمواقف التي تدور في فلكه لم تكن الحدود الواضحة حول الأوضاع العقلية والأيدولوجية، قد رُسمت ولم يتح بعد لحركة أو لجماع عقائد أن تزس لمسها موقعاً مهيماً واضحاً. وكان من اليسير أن يُعثر على أي حدد من الآراء المتباينة، ومن ثم فإنه أمر خاطيء من ناحية منهجية أن تفرز مواقع بعض جماعات أو أحزاب أو فئات على أنها «عقلانية» أو أنها تمثل بما «الإيمان» أو «العقل» إن تفهم الجماعات الإسلامية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يجب أن يجمع لما كانت الجماعات نفسها مؤسسة عليه. والمودج الأمثل حول مدا الموضوع يزودنا به النهج الذي تنعكس فيه المواقف نحو، في الشعر الذي نظم في المكان والزمان بالذات. فقد نال العلوم المترجمة والفلسفة خاصة، من النظرة المادحة والذممة على ما جاء في قصيدتين لاثنتين من أهل الأدب من نيسابور، واللذين عاشا في أواخر حركة الترجمة. وقد اقتبس في أعمال النفاذة الثعالبي (ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) الذي كان أيضاً نيسابورياً. الأول أبو سعيد بن دوست (ت ٤٣١هـ/١٠٤٠م)^(١٥)، يقول

يا طالب الدين اجتنب سبل الهوى

كي لا ينول الدين منك عوائلُ

الرفشُ مُلْكٌ واعتزلك بذمة

والجِرْكُ كفرٌ والفلسفُ باطلُ

فيما يفصح أبو الفتح البستي (ت بعد ٤٥٠هـ/١٠٠٩م)^(١٦) عن موقف مضاد:

Sezgin, Geschichte des Arabischen Schrifttums vol 8, p. 237 (١٥)

(١٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٠

علم الله وأطلب هدى ديبو
 ويمدحها فاطلب المصلحة
 لنلا بفكرك قوم رغوا
 من الدين بالزور والفلسفة
 ودع عنك قوماً يسميونهما
 ففلسفة المراء قبل السفة^(١٧)

مع وعينا لهذه المحاذير، فإننا من الممكن أن نجد، في تحليلنا للقوى الاجتماعية المصتركة للمجتمع المياسي في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، أن العامل القوي الأبرز الذي انتهى إلى خلق مساق قُيِّص له في النهاية أن يزدّي إلى استقطاب بين العلوم المترجمة، مع كل ما انتهى بها الأمر إلى تمثيله، وبين العلوم القرآنية والتقليدية هو سياسة المأمون في «المحنة»؛ وقد انتهى بها الأمر إلى نتيجة جاءت على عكس ما خطط لها إذ إنها صيرت موقفاً دينياً، وهو خلق القرآن، نقطة الخلاف الرئيسية، واستغذت أولئك الذين كانوا أنصار المعرفة الدينية المتقولة بأساليب تقليدية، أي الفهم النصي للقرآن والحديث، وأعانت على الانحياز

(١٧) نفس التعبير في الأصل الإنكليزي هو في ترجمة E. K. Rowan: «The Philosopher as Litérateur at Tawhîd and his Predecessors» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 5 (1980), note 128, p. 86.
 النصوص الشعرية مكتوبة من: أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي: خاص الغمام، تقديم حسن الأمين (مهرت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦)، ص ٧٢ وما بعدها، ونبذة الفهر، تحرير م. عبد الحميد، ١ مع، ط ٢ (القاهرة) ١٩٨٠، ص ١٤، مع ٤، ص ٣١٤. إن المجز الآخر منوع من نكته للشيخ، وقد أشار إليها Goldziher، *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*. *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1915 no 8 (Berlin: Verlag der Akademie, 1916), note 3, p. 35 and note 138, p. 215.
 وهي النسخة دار الفقه

في مجموعة محدّدة تماماً وعلى أن تشجّ نظرة دينية أساسها الإيمان بأولية القرآن^(١٨)؛ وعلى وجه التخصيص جعلت من أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) شهيداً، الأمر الذي زوّده التقليديين في ما بعد بمرتكز ونقطة تجنح للانطلاق

إن هذا لم يؤثر في حركة الترجمة مباشرة أو تلبّياً، على نحو ما أكّدته في العقرة السابقة، إذ إنها استمرت في الازدهار بقية القرن الثالث الهجري/القرن التاسع الميلادي وطوال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي؛ فهي أصلاً لم يكن لها أية صلة بالمحنة ولم يحسبها المعاصرون على أنها كذلك. لكن سياسات السامون هي التي يّسّرت هذا التدهار، فإن اتخاذه حركة الترجمة أساساً للإيمان المتعطل، الاعتزال، لاستخدامها في سبيل تركيز السلطة العينية في يد الخليفة ونخبته من أهل الفكر (انظر الفصل الرابع). هذا هو الذي أثّر في التقليديين في الصميم، إذ إنه كان يعني الخسارة المقابلة لدعواهم بأنهم أصحاب المعرفة الدينية والسلطة العينية. ومن ثم فقد كانت مقاومتهم للمحنة من حيث الأصل مقاومة للنظرة العينية التي فرضها الاعتزال بالنسبة إلى الآخرين: محتوها النظرة الفلسفية للأمر الديني، وأسلوبها المناظرة الجدلية - ولم تكن ضد العلوم المترجمة أو الأجنبية.

وثمة حادثة وقعت بعد نحو أربعين سنة من انتهاء «المحنة» تفسّر هذه الناحية على نحو واضح. يورد المؤرّج الطبري - الرواية التالية للسنة ٢٧٩ هـ (نيسان/أبريل ٨٩٢ = ٢٢ آذار/مارس ٨٩٣م): «فمن ذلك ما كان من أمر السلطان بالتداء بمدينة السلام [٢٧٩ هـ/٨٩٢م] ألا يقدم على الطريق ولا في مسجد الجامع لا

(١٨) انظر W. Madlung «The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran» in J. M. Barst, ed., *Orientalia Hispanica* (Lugdum Batavicum, E. J. Brill, 1974), pp. 504-525

صاحب نجوم ولا زاجر، وحلف الوراقون ألا يبيعوا كتب الكلام
والجدل والفلسفة^(١٩)

وقعت هذه الحادثة في أواخر حكم المعتز، ويبدو أن ذلك
كان قبل تسنم المعتز^(٢٠)، خلال فترة اضطراب سياسي
 واجتماعي حاصف، كانت الحرب ضد الزنج قد انتهت (٢٧٠ هـ/
٨٨٣م)، فيما كان خطر القرامطة في بدايته (٢٧٨ هـ/ ٨٩٢م)
 وكانت فرق مختلفة من الجند تقتتل فيما بينها في بغداد. ومن
 الواضح، على ما يلاحظ فيلدفز (Fields) في تقديمه لترجمته
 فقصت الرواية على الحفباء وبيعة الكتب لسمع المجادلات
 واليهجان الذين في بغداد^(٢١) وكان المقصود منها خاصة منع
 الناس من التجمع في الأماكن العامة، ويبدو أن ذلك كان لمناسبة

(١٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق ميخائيل
جان درويش، ١٥ ج (لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩-١٩٠١)، ج ٣، ص ٢١٣١. وقد
ترجمه إلى الإنكليزية P. M. Fields في: *The Abū Ḥāsim: History of al-Tabarī vol. 37 SUNY
Series in Near Eastern Studies* (Albany, NY: State University of New York
Press, 1967), p. 176.

و قد أسف المصطلحات العربية في ممتلكات

(٢٠) أبو الفغا إسماعيل بن عمرو بن كثير، البداية والنهاية في التاريخ، ١٤ ج
(القاهرة: مطبعة السمان، ١٩٢٩-١٩٣٩)، ج ١١، ص ٦٤-٦٥، وأبو عبد الله محمد
بن أحمد الذهبي، دول الإسلام (جهد إيراد الفكن: دقاو المعارف، ١٣٦٤ هـ/
١٩٤٥)، ج ١، ص ١٣٣. إن كليهما يوردان هذه الحادثة أيضاً ويشيران إلى أن حليقة
الوقت هو المعتز. على كل فإن الطبري يذكر حدوثها، على نحو واضح، في حادثة
المعتز، وأنه من العسوية ودمر رواية الطبري، وهو المقروص أن شاهد الأمر بنفسه
إته من المناسب أن تشير هنا إلى الميول الشخصية التي كانت تثير عند المؤرخين
الذين. ومع أن كلا المؤرخين، في كثير والذهبي، كانا معاصرين كمسجلين ومزعين
سويين، فإن الأول منهما يشير إلى الشؤون الثلاثة موضوع الحديث بالكلمات نفسها
التي يستعملها الطبري، فيما يردل الثاني يحدف لفظة «كلام» ويبدل «جدل» بكلمة
«مظن».

Fields, trans., *Ibid.*, p. 15.

(٢١)

إجراء لا شعبي كان الحليلة يفكر باتخاذ. مثل هذه الصلة واضحة لمناسبة حظر من هذا النوع جاء بعد خمس سنوات، في سنة ٢٨٤ هـ/ ٨٩٧م، لما اعترف المعتز أن يُلص معاوية، الخليفة الأموي الأول، على المنابر، واعتزم أن يستبش الشفاهات العامة^(٢٢). وفي هذا ما يدل على أن الموضوعات التي كانت تعالج في الكتب التي مُنح بيعها كانت تؤدي إلى مثل هذه التجمعات ومن هنا فإن القصد من هذه الرقابة (التي كانت قصيرة الأمد) كان المحافظة على النظام ولم يكن لها أي محتوى عقائدي، وبخاصة فإنها لا تشير إلى مجابهة «إسلامية» متأصلة للعلوم الأجنبية أو لدراساتها. ومع ذلك فإن الذي نشير إليه هو أن هذه الموضوعات كانت تشير الخصام وكانت السلطات، المسكونة بفكرة الهلوه السياسي، قد تجنبها. إن التقليديين الذين كانوا ضحية «المحنة» قاوموا الآراء الغريبة القائمة على العلمية والمناقشات الجدلية، وهي الموضوعات بالذات الوارد ذكرها في إجراءات سنة ٢٧٩ هـ/ ٨٩٢م. ومن ثم فإن اختيار هذه الموضوعات بالذات في الإجراءات المذكورة كان يمكن تفسيرها من حيث ارتباطها بالمحنة. ومن الواضح أن المحنة كانت قد جعلت هذه الموضوعات غلافية فخلقت الاستقطاب الذي أشرت إليه في البدء. على أنه يقتضي أن يؤكد أن هذا الاستقطاب في القرون التالية وفي مجتمعات إسلامية مختلفة لم يكن سكونياً ولا أصولياً أساساً، وهذا يفرض علينا وجوب تحليل ديناميكية ظهوره بين الفينة والفينة وعلى نحو تفصيلي خاص ومتناسك.

(٢٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ١٢١٦ *The Return of the Caliphate to Baghdad* translated and annotated by Franz Rosenthal, SUNY Series in Near Eastern Studies, History of al-Tabari, v. 38 (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), p. 47, and Josef van Elm, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschri: Eine Geschichte des Religionswesens im Frühen Islam*, 6 vols (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 4, pp. 728-729.

إن مقاومة التقليديين للمعتزلة ولهذه الموضوعات كان لها شأن في السياسة التربوية المتأخرة إذ كان التقليديون هم الذين قاموا في النهاية بصياغة المنهاج العلمي للدراسة الشرعية الرسمية في المجتمعات الإسلامية. ولم يهتموا هذا المنهاج العلمي، أي من هذه الموضوعات، وهذا ما كان متفقاً، كما أنهم لم يهتموا، أي من العلوم المترجمة الأخرى. ومن الممكن تفسير هذا الأمر، من الناحية الواحدة، على أساس أن العلوم المترجمة لم تكن تمثل اهتماماتهم ولم تكن، في التحليل النهائي، ذات صلة وثيقة بالمادة موضع الدرس، ومن الناحية الثانية، بداهي الصلة التي تولدت في عقول الناس بين الجدلي والعلوم المترجمة التي نتجت عن حملة المأمون الأيديولوجية. ومن ثم، فإن نتيجة البحث التي خلقها أدب الترجمة ظلت محدثاً في جو خاص^(٢٢)

إن فصل نواحي الاختصاص أو الصلاحية للعمل اعتبر أنه أمر صحيح ليس من قبل التقليديين فحسب بل أيضاً من قبل باحثي العلوم المترجمة. في أواخر فترة الترجمة وجه فيلسوف بارز كان تعليمياً مباشراً للفارابي ويحيى بن عدي وهو أبو سليمان السجستاني نقداً لإخوان الصفا لمحاولتهم، غير الناجحة، في ملاءمة الفلسفة اليونانية والشرعية الإسلامية. وقد أكد أن فشلهم نشأ عن التضارب المتأصل والأساسي في المجالين.

«وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية الشرعية العربية [الإسلامية] فقد حصل الكمال...»

«ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستفاد، ظنوا أنهم يمكنهم أن يدنوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضموا الشريعة إلى الفلسفة.

(٢٢) انظر المأثبات حول هذا الموضوع في George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West With Special Reference to Scholasticism* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1980, pp. 67-70.

وهذا مرام دونه خذ... إن الشريعة مأخوذة عن الله - عز وجل - بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي^(٢١).

بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وانقضاء حركة الترجمة، ولما تم للشريعة الترخّص على نحو ثابت في الحياة الاجتماعية الإسلامية أتيح لبعض المبرّرات التي ناهضها التقليديون، والعلوم المترجمة ذات الصلة، أتيح لهما أن يهادا لهما إلى مناهج الدراسة على نحو تدريجي، عبر تسويات جاءت من جميع الجهات. وفي حالة الكلام، على نحو ما بحثه جورج مفيسي، فقد شُرع وجوده فقط عن طريق التعامه بالمدراس الشريعية وإعادة صياغة تاريخه السابق على أنه جدال بين المذاهب الناشئة^(٢٢). وقد تم دمج المنطق والجدليات مع الشريعة والكلام جميعاً تماماً وذلك بسبب الغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م)، أصلاً، لكن ليس كلياً، أما الفلسفة الأرسطية، على نحو ما طوّرها ابن سينا، فقد حاقطت على استقلالها واستمرت على إثارة مناقشات وتفسيرات للكلام والتصوف في مختلف الجماعات الإسلامية على نحو لا يزال بحاجة إلى الدرس على نحو مفضل.

وعلى كل فقد كان رد الفعل لدمج العلوم اليونانية خلال حركة الترجمة على نحو عام، موقفاً يضحّم إنجازات العرب قبل الإسلام ويعدّه بحيث تصبح على درجة المساواة مع تلك التي حققها اليونان إن لم تفقها. إن مثل رد الفعل هذا الذي قد يكرّز حماسة أكثر من الواقع في التعظيم من شأن الآداب اليونانية من قبل

(٢١) علي بن سعيد لور حيات التوجيهي، الإجماع والمؤاتة، تحرير أحمد نبي وأحمد الدين القفاوي، (د.ن)، ١٩٥١، ج ٢، ص ٦-٥ ولد أعيدت طبعه، بيروت.

G. Makdisi, «The Juridical Theology of Shāfi'i Origins and (٢٢) Significance of Uṣūl al-Fiqh», *Studia Islamica*, vol. 59 (1984), pp. 21-22.

أُصْـار حركـة التـرجـمـة لا يـجـوز، عـلى كـل حـال، أن يُـسـاء نـعـسـيـه
فيحسب مقاومة للعلوم اليونانية؛ لم يقصد منه إقصاء الأعمال
اليونانية عن مجتمعات العلوم المقبولة بل فقط من أجل تقديم تقليد
بديل أو تقليد أكثر شمولاً أو أصح. إن مثل أقدم رد فعل نملكه
لمثل هذا هو، للمرة الثانية، ابن قتيبة. ففي مقدمة كتابه
الأأنواء الذي يعالج الفلك والأأنواء على نحو تقليدي، وليس على
ما ورد في سياق التعليم الأوسطي، يقول ما يلي حول الأسباب
التي دفعت إلى تأليف كتابه

«وكان عرضي في جميع ما أسأت به الاختصار على ما تعرف
العرب في ذلك وتستهمله، دون ما يدعيه المنسريون إلى الفلسفة
من الأعاجيب ودون ما يدعيه أصحاب الحساب. فإني رأيت علم
العرب بها هو العلم الظاهر للعيان، الصادق عند الامتحان، النافع
لنازل البر وراكب البحر وابن السيل. يقول الله عز وجل ﴿وهو
الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾^(٢٦)

وفي القرن التالي كان الكلامي عبد القاهر الينخداي (ت
٤٢٩هـ/١٠٣٧م) يتحدث عن علم الحيوان، فقد تقدم خطوة على
ابن قتيبة وقال، متابعاً قيادة الكندي، وأكد على أن يونان وقطعان
(الجدلين الأعلىين الأسطوريين لليونان والعرب على التوالي - انظر
الفصل الرابع) كانوا أخوين وعلى أن الفلسفة انتحلت معرفة العرب
القديمة

«وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئاً إلا مسروقاً من

(٢٦) تارن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتاب الأأنواء في مواضع
العرب (مدير إيداع الكتب: مكتبة مجلس دائرة المعارف المتعلمة، ١٩٥٦)، المقرأ ٢،
ص ١-٢: «Le Traité d'astronomie pratique et de météorologie
populaire d'Ibn Qutayba», *Arabica*, vol. I (1956), p. 87, et

القرن الرابع، «سورة الأنعام»، الآية ٩٧

حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان العباسية من العرب القحطانية
والخرمسية والطنسية وسانر الأصفاء الحميرية. وقد ذكرت العرب
في أشعارها وأمثالها جميع طبائع الحيوان، ولم يكن زمنها باطنياً
ولا زعيم للباطنية^(٢٧).

وقد كان شعور من مثل هذا النوع منتشرًا في القرنين
الثالث - الرابع الهجريين/ التاسع - العاشر الميلاديين وكان جزءاً
أساسياً من رد الفعل اللغوي للشعرية التي بحثها اعناز هولدتزبر
(Igniez Goldzher) والرد الاجتماعي لها الذي طوره غيب (ولو أن
الإشارة الوحيدة كانت الحلفية الفارسية)^(٢٨) يبدو أنه من الواضح
أن حركة الترجمة، مع أنها كانت مدبنة في مجملها للثقافة
الفارسية للترجمة كانت ذات أثر في خلق أوضاع عربية التكرير
خاصة بها.

ثالثاً: التراث للأجيال التالية:

الفلسفة والعلم العربيان وأسطورة المقاومة «الإسلامية» للعلوم اليونانية

إن حركة الترجمة، من حيث هي كذلك، توقفت حول نهاية
الألف الأول، إذ إن البحث العلمي والفلسفي الذي زوّد القسم

(٢٧) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق وتعليق محمد
صبيح الدين عبد الحميد، ط ٢ (بيروت: دار الأمان للطباعة، ١٩٧٧)، ص ٢٩٥

(٢٨) Igniez Goldzher, *Islamic Studies*, edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern, Original German Edition 1985 (London: Allen and Unwin, 1967), vol. I, pp. 137-198, «The Social Significance of the Shari'ah» in: Hamidun Alexander Roskoen Goh, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk, Beacon Books on World Affairs (Boston: Beacon Press, 1962)

وشعاع بشروء في: *Studies Orientales from Fathoun dicato* (Copenhagen: [n. pb.], 1953)

ومن أجل تفسيرات متنوعة هي مفهوم «الشعرية»، انظر مثلاً: S. Underwitz, in: *The Encyclopedia of Islam*, vol. 9, pp. 513-514.

الأكبر من الطلب في بغداد وسواها أصبح مستقلاً (الفصل السابع/ أولاً). هذا العمل العلمي والفلسفي بالعربية يرداد الاعتماد البحثي الذي يستحقه، إلا أن تتبع تاريخه خلال الألف الذي بدأ يومها يقع، يبدو على نحو واضح أنه، خارج الدراسة الحالية ومع ذلك فإنه يسبب ما خلفه البحوث السابقة من رأي صائد بأن العقيدة الإسلامية القديمة كانت تقارم العلوم اليونانية المترجمة، أي لهذا التقليد العلمي والفلسفي، بيد أنه من الضروري أن يخلق على الموضوع باختصار على أنه عون للبحث المستقبلي.

إن الدراسة الوحيدة الأكبر أثراً التي أدت إلى خلق هذه الفكرة الخاطئة هي المقالة التي كتبها إسماعيل غولدنزهر بعنوان «The Old Islamic Orthodoxy Toward the Ancient Sciences»، وقد نشرت لأول مرة بالألمانية سنة ١٩١٦، وقد استمرت الإشارة إليها على أنها الرأي الخبير حول الموضوع، وقد ترجمت إلى الانكليزية سنة ١٩٨١ بمصوّغ هاملي (ومصليلاً أيضاً) «The Attitude of Orthodox Islam Toward the Ancient Sciences»^(٢٩) ثمة فقدان يمكن أن يوجها إلى هذا العمل، الذي يمكن اعتباره، على كل حال، عملاً علمياً متميزاً، وكلا التقديس يبدأ من العنوان، إذ إن العرضيتين لم يشر إليهما قط في العمل كله ما هي العقيدة الإسلامية، ومن خلال ذلك، ما العقيدة الحديثة؟ وبسبب غياب التخصيص الواضح، فإن الأهمية يتطلب انتزاعها بالضرورة من محتويات المقالة وما تتضمنه^(٣٠).

Goldzher: Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken (1916)
Wissenschaften

ترجمتها وحررها H. L. Swartz في *Studies on Islam*, translated and edited by H. L. Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 185-215

والإشارة، إلى الأمن نسب الإشارة إلى الترجمة
(٣٠) من أجل الاطلاع على فئة أوسع مدى لانتقاد مقال غولدنزهر، لكنها

بداً نتناول الثانية، والتي هي أقل أهمية، وهي قضية الدراسة بالذات: هوية «العقيدة القويمة القديمة». «فالعقيدة القويمة القديمة» من الواضح أنها تقارن بعقيدة «جديدة»، وهذه كانت تعتبر الإسلام في أيام غولدنزيهر، الأمر الذي يذكره في الجسلة الأولى من مقالة «إن العقيدة المسيحية الإسلامية في تطورها الحديث لا تضع عراقيل للعلوم القديمة، ولا ترى خلافاً في ما بينها وبين تلك العلوم»^(٣١). إن هذا القول يُشير إلى مصدر غولدنزيهر التمثيلي، بل تحيازه السياسي. يبدو أن اهتمامه كان منصباً على تصوير أولئك المسلمين الذين قاوموا العلوم القديمة أنهم يمثلون ما يسميه «العقيدة القويمة القديمة» ومن حيث إن أغلب الذين ذكروهم من خصوم العقلانية كانوا حنابلة، أو ادعى إلى الصحة لم يكونوا من الأحناف (على ما سأوضح ذلك في ما يلي من هذا الجزء)، فهم يوصفون، لذلك في ظلام، فيما يبدو الأحناف، تبعاً لذلك، ممثلين لـ «العقيدة القويمة الإسلامية» في تطورها الحديث، ويوصفون على أنهم عقلانيون على نحو يتلالم مع العلوم القديمة. إن الموقف الحدائي لغولدنزيهر للحتيلية الذي كان قد ضلّل عدداً ليس صغيراً من الباحثين الذين كتبوا بعده، أمر معروف جيداً على ما أظهره

«موسوعة على نحو أكثر شجاعة، انظر A. I. Sahn, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, vol. 25 (1987), pp. 230-252.

(٣١) إن الإسلام المسي المعاصر لا يقيم مبدأ عبد العلوم القديمة في بنائه الحديث، ولا يرى نفسه في مثلة الطائفة لها، وقد قبلت ترجمة شوارتز *Bearta Goldenher*, *Ibid.*, p. 24.

إنه يستبدل الإسلام المسي المعاصر بالإسلام السي، ويصوب كلمة «دونية» قبل العلوم القديمة، من ٢٠٠٩ إن حشر كلمة *monothicism* (المعاصرة) في الجسلة الأولى من عام بالنسبة للأهم الذي يربط به غولدنزيهر حيث يقر بأن السنة المعاصرة والعقيدة من جهة والعقيدة من جهة أخرى

جورج مقدسي^(٣٢). وفي خضم الحفائض المسياسية في أيام غولدتزيهر، على نحو ما أظهره مقدسي^(٣٣)، كان الوهابيون في العربية السعودية هم الحايطة (المحدثون)، فيما كان خصومهم الميثانيون أحياناً. وإذا نحن أدركنا هذا الانحياز فإن أهمية الضوء الذي تلقى على ايمولوجية غولدتزيهر والبحر السياسي في أوروبا في أيامه وليس على الوضع المفترض على موقف «المقيدة القوية القديمة» بالنسبة إلى العلوم القديمة^(٣٤)

وقد جاءت ترجمة م. ل. شوارتز (M. L. Swartz)، التي حذف فيها كلمة قديم (old) من المقالة لتريد نبرة معاصرة كان من شأنها أن تدعو إلى الاستمرار في هذا الانحياز، إذ إنه بذلك الحلف أزال حتى هذا التمييز الحزبي بين الأزمنة المتباينة للتاريخ الإسلامي. ومما يجب القبول به هو أن غولدتزيهر أضافها من أجل الغرض الذي أشير إليه ثواً، لكن كان على شوارتز أن يمي أن غولدتزيهر كان له موقف عدائي من الحنبلية، إذ إن شوارتز قد ترجم، في المجلد نفسه مقالة جورج مقدسي التي تبين هذا الأمر بوضوح، ذلك بأن حلف كلمة «قديم» في سياق الكلام تجعل من جميع «الإسلام الحفائي» خصماً لدراسة العلوم القديمة.

(٣٢) انظر، عمر بن الخطاب، سيرة الخوارج عن رأي شير غولدتزيهر في G Makdisi, «The Hanbali School and Sufism» *Boletín de la Asociación Española de orientalismo* Madrid, vol. 15 (1979), pp. 115-126.

و قد أعيد طبعه في George Makdisi, *Religion, Law, and Learning in Classical Islam* Collected Studies 347 (Aldershot Variorum, 1991).

(٣٣) في دراسة المتصلة عن موقف الاشتراق العربي المباني الحنبلية، انظر G Makdisi, ed. *Islam Hanbalite» Revue des études islamiques*, vol. 42 (1974), pp. 213 ff.

ولد ترجمها أيضاً شوارتز في *Studies on Islam*, pp. 219 ff.

(٣٤) من الظهري أن يحتفظ مقال غولدتزيهر بلحمته من حيث إنه يحتوي على لائحة من المتنبات لمتكلف العلماء المسلمين حول موضوع المراء القديمة

والقضية الأخرى، وهي الأخطر، وهي دراسة غولدنزيهر هي فشله في فهم «المقاتلة» لصورته، وترتب على ذلك أن حسب الفاري أن «المقاتلة» كان يجب أن تعني مثلي جميع المذاهب التي تضمنت المقالة أراءها ضد العلوم القديمة يتمصيل لكن صوميتين تمثلال هنا. الأولى التنازل من المعنى الدقيق «للمقاتلة» في المجتمعات الإسلامية الذي لم يمتى قط، والثانية هي فرض هوية على عدد من الأفراد، بسبب أفعالهم ضد العلوم القديمة، على أنهم «مقاتلون». بدأ كما لا شك أن غولدنزيهر نفسه كان يعرف أن «المقاتلة» في الإسلام السني ليست أمراً تشرعه سلطة دينية مركزية (على ما هو عليه الحال بالنسبة إلى الكنائس المسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية) - ليس ثمة سلطة من هذا النوع؛ كل ما يمكن أن يقال هو وجود مقارنة دينية معينة في وقت خاص وفي موقع خاص^(٣٥). لكن حتى هذا كان يجب أن يحدد إلى أي طبقة، بين طبقات المجتمع المتباينة؛ تعود هذه المقاربة، إذ إن الافتراض «لانتشاره» بمعنى أنه «رأي الأغلبية» ليس بالضرورة أن يكون دوماً صحيحاً. فعلى سبيل المثال، إن الفاطميين استولوا على مصر في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. كان الفاطميون اسماعيليين متحمسين لعقيدتهم إذ كانت منبثقة عن التشيع، وكانوا يقومون بالدعوة النشيطة لا في مصر وحدها ولكن عبر العالم الإسلامي بأكمله؛ ومع ذلك فإن غالبية سكان مصر المسلمين كانت واستمرت سنية المذهب (وحتى في مواجهة مع الاضطهاد أحياناً)، دون أن نذكر أن قطاعات مهمة من السكان الأصليين في البلاد (من المحتمل أنهم كانوا في القرن

(٣٥) من أجل مشكلات الرأي حول «السنية» في الجماعات الإسلامية، يجب الرجوع الآن إلى البحث المهم الذي وضعه Van Een, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidsche* Eine Geschichte des Relgions im Frühen Islam, vol. 4, pp. 683 ff

الرابع الهجري/العاشر الميلادي يزيدون عن المصنف على نحو هام) الذين كانوا نصارى ويهوداً. ففي هذا السياق من هم «المقاتلون»؟ وهل من الممكن أن يستعمل هذا الحد بمعنى التام بالنسبة إلى الفاطميين دون تحديد وتركيز أدق؟ ولنعد إلى موضوع غولدنزيهر. كان الفاطميون رعاة كباراً للعلم والفلسفة اليونانيين اللذين ازدهرا قديماً في أيامهم. ومن هنا فإن الروايات المتفرقة عن الخصومة المزعومة لعلوم الأقدمين التي يذكرها غولدنزيهر، دون تخصيص أو تركيز، هي لا معنى لها في أحسن الأحوال، وتؤدي إلى درب خاطيء في أسوأها.

على سبيل المثال، فإن غولدنزيهر يضع في لائحة (ص ١٧ - ١٨/١٩٣ - ١٩٤) اسم السخوي لين فارس (ت ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م)^(٣٧) على أنه ممثل لـ شعور الأكثرية من الحلقات الدينية التقليدية، المخالفة للعلوم اليونانية خاصة الهندسة، ويقرر أنه أعرب عن نفسه في مقدمة كتاب من كتبه الذي أعده إلى الوزير اليهودي المشهور صاحب بن عباد، وأضاف الذي كان «مخصصاً لعلوم الأوائل» وعلى كل فإن مثل هذا القول هو أمر مضلل دون قصد، فضلاً عن ذلك دون الإشارة، أو على الأصح التشديد، في الوقت ذاته، أن هذا كله كان يحدث في الري (خارج طهران الحديثة) ويشدد تحت حكم اليهوديين (٣٣٢ - ٤٤٧ هـ/ ٩٤٥ - ١٠٥٥م) وهي الفترة التي كانت دراسة العلوم القديمة وتمهدها، على ما يشهد به الجميع، موضع عناء الأغلبية الساحقة من جميع أهل الفكر، وسيطرت على الحياة العقلية في أكثر مجالاتها. من الطبيعي أن تكون نمة رضى مخالفة - فالرؤى المخالفة قائمة في جميع الموضوعات وفي كل المجتمعات - وكان ابن فارس أحد

Saggin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, vol. 8, p. 209

(٣٧)

هذه الأصوات المخالفة، لكن مثل هذا كان في الفترة البيهية يمثل أقلية واضحة^(٣٧)

فضلاً عن ذلك، فليس كل مثل من أمثلة الخصومة للعلوم اليونانية نوره المصادره يُعزى بالضرورة إلى أسباب دينية أو أنه يمكن تقصيه بحيث يبدو أنه دفاع عن وضع «عقائدي». والقضية الحالية هي أن الشَّهْدَى إليه مقالة ابن فارس، أي الصاحب بن عباد، أن حصومته للعلوم اليونانية، التي يستشهد بها غولدتزهر^(٣٨) لم تنبع من تقوى متشددة - أو أي تقوى - إذ لم يكن الأمر صراً لدى معاصريه، على ما يرويه التوحيدي، إنه كان ضعيف الإيمان، وابن فارس بالذات، وهو اللغوي الذي تقل عنه غولدتزهر يدعو «عدو الدين». وأخيراً، فإن توبيخ التوحيدي لمثل هذا الموقف من جهة الصاحب، يمكن أن يكون له معنى فقط في حالة توجيهه إلى مجتمع يمكن أن يحسبه حرياً بالتوبيخ، على نحو ما كان عليه الوضع مع أهل الفكر اليوناني^(٣٩).

ناتياً، بالنسبة إلى التعرف إلى بعض من الباحثين على أنهم

(٣٧) من أجل المعمول على نظر، شاملة حول انتشار العلم الكلاسيكي وحمه

في بغداد أيام اليعن، انظر Joel I. Kraemer *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, and Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistī and his Circle*, Studies in Islamic Culture and History Series vol. 2 (Leiden: E. J. Brill, 1986)

Goldzahn *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den Antiken* (٣٨) *Wissenschaften*, pp. 26 and 199

(٣٩) من أجل رواية التوحيدي حول تقي الصاحب، انظر كتابه. علي بن محمد

أبو حيان التوحيدي، مثالب الزبيرين: أشغال الصاحب بن عباد وابن العميد، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار المكر، ١٩٦١)، ص ٨٦ و ٢١٢ في المراجع الأخير يقول ابن فارس إنه كان يقضي بأن الصاحب كان خصماً «وذلك (لثقة فيه) ثمة

وسكان يوصفون لنا المعرفة بالآتي: التوحيدي والصاحب بن عباد، وضممت M. Bergk, «Abū Ḥayyān al-Tawhīdī» and C. Pellat و C. Pellat, «Al-Shāhīb ibn Abbad» in John Ashbury (ed.), eds. *Abbasid Belles-Lettres* Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990), pp. 96-124

«عقائديون» ضمناً، فإن الأمر الذي ينقص عرض غولدزبير هو تحليل للأحوال التاريخية والاجتماعية التي كانت تحيط بالمفولات العقائدية ضد العلوم القديمة. إن أغلب النقات الغير يفتش عنهم والأعنف في أحكامهم هم كبار العلماء الحنابلة والشافعيين في بغداد ودمشق في القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ولهم صلة بحالتين تاريخيتين مرتبطتين بحالتين حاصتين واستثنائيتين. أولئك الذين كانوا نشيطين في بغداد كان منهم الحنيلي عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ/١١٦٦م)^(٤١)، وإبن الجسوري (ت ٥٩٧ هـ/١٢٠٠م)^(٤٢)، والشافعي عمر السهروردي (ت ٦٣٢ هـ/١٢٣٤م)، داعية الخليفة الناصر لدين الله (حكم ٥٧٥ - ٦٢٢ هـ/١١٨٠ - ١٢٢٥م). إن سياسات هذا الخليفة التي كانت تتوجهاً لسياسات أسلافه (مثل المستجد الذي يشير إليه غولدزبير^(٤٣)) كانت ذات صلة بالجهود التي كان المقصود منها تركيز خلافة سائرة في سبيل الانحلال ضد جميع أستانف الهجوم، بما في ذلك الأيديولوجي. وكما آل إليه الأمر فإن جميع الجهود أتيت قشلها وسقطت بغداد في أيدي المغول بعد وفاته بثلاث وثلاثين سنة^(٤٤).

Goldzher Ibid., p. 13 and 191

(٤٠)

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤ و ١٩١

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥ و ١٩٢

(٤٣) إن السياسة والثقافة في بغداد العباسيين المتأخرين درست دراسة مفصلة في دراسة وسمعتها (1180 - 1225) *Angela Hartmann, Al-Nawā'ir al-Dīn al-Islām: Political Religion, Culture in al-Sūfī Abū Ḥanīfa's Studies on Speech, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, vol. 8* (Berlin, New York: W. de Gruyter 1975).

وقد لخصت نتائج عملها مفصلاً في مقال لها بعنوان: *al-Nawā'ir al-Dīn al-Islām* in *The Encyclopedia of Islam*, vol. 2, pp. 106-109.

وتعمل هارتمان (Hartmann) حالياً على تحقيق ودراسة لجيل عمر السهروردي ضد الملوك البرتانية.

إنَّ الفَنة الثَّانية من الثَّقَات الذين أشار إليهم غولدنزيهر كانت دمشقية من أيام الأيوبيين المتأخرة وفترة المماليك المبكرة الشافعي ابن صلاح (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م)^(٤١)، والذهبي (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٨م)^(٤٢)، وتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ/١٣٧٠م)^(٤٣)، والحسبي اللذان الصبأ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)^(٤٤) كانت سورية، أو على الأصح دولة المماليك، في هذه الفترة تواجه خطرين رئيسيين هُنا وجُردها أصلاً: الصليبية المسيحية والانتقضا من المغولي، وهما قوتان كانتا في وقت من الأوقات متحالفتين في الواقع (٦٦٩هـ/١٢٧١م). إنَّ بربرية المسيحيين واعتداءاتهم وإلحاحهم الذي لا أساس له لاحتصاص أرض عربية باسم «الدين» خلق بالضرورة رد فعل بين سكان فلسطين وسورية نحو صيغة من الإسلام أقل تسامحاً: والمملوك الحاكم العظيم الذي كسر الصليبيين وأوقف المغول عند حدهم الملك الظاهر بيبرس (حكم ٦٥٨ - ٦٧٦ هـ/ ١٢٦٠ - ١٢٧٧ م) ترسم له المصادر التاريخية العربية صورة على أنه بطل حقيقي إذا قورن بالوضع المتردي عند مؤرخي صلاح الدين الذي، بالرغم من أنه حرر القدس، كان له موقف أليّن حريكة مع الصليبيين.

إنَّ الحملات المغولية على سورية بعد ٦٥٦ هـ/١٢٥٨م وبخاصة حصارهم للمشق سنة ٦٩٩ هـ/١٣٠٠م أدى، بمتنتهى البساطة، إلى تفاقم وضع سيء ودعا إلى اتباع وضع أيديولوجي آمن في الهجوم - وهنا ظهر ابن تيمية، الذي كان له دور فعال في المفاوضات المغولية - السورية، ومن ثم كانت العودة إلى

Goldziner, *Ströbung der Alten Erkannten Orthodoxie zu den Antiken* (٤٤) *Wissenschaften* pp. 15-39 und 204-206

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦ و ١٨٩

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٦، ٤٠، ١٨٩ و ٢٠٧

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ و ٢٠٧

تقليدية محافظة يدعمها الحاشية وأشعرية العلماء الشافعيين الذين ساروا على نهج الغزالي

فلماذا، إذاً، يُعرف هؤلاء العلماء بأنهم أعضاء في المقائدية «القديمة»؟ ولماذا تعتبر مثل هذه النظريات التي تطورت بين جماعات كانت تتعرض لضغوط بلغت الغاية يمرض فيها أنها تمثل العقيدة «الإسلامية»؟ إن المدون التاريخي، عندما يرجع إليه بكامله، يطلع علينا بأمر مختلف عن هذا، وحتى في البلاد المسلمكية، محفل «العقيدة» القديمة، على ما تردنا دراسة غولدنزيهر أن نقبل بها، ازدهرت العلوم القديمة. إن الأمثلة عديدة وهي الآن معروفة على نحو أفضل (أو معترف بها) مما كانت عليه أيام غولدنزيهر. إن الطبيب ابن النفيس (ت ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) وهو شافعي، درس الطب في دمشق ثم درس في دمشق والقاهرة لاحقاً حيث أصبح رئيس الأطباء. وقد وضع شروحاً عديدة على أعمال أبقراط كما فعل الشيء نفسه بالنسبة إلى القانون لابن سينا، كذلك لحصه في كتاب أصبح في ما بعد كتاباً مدرسياً شائع الاستعمال. وكان إبحار الكبير وصمه للدورة الدموية الصغرى عبر الرئتين، وذلك في تحدٍ لموقع النفوذ الذي امتلكه جالينوس وابن سينا كلاهما. وكان الفلكي ابن الشاطر (ت ٧٧٧هـ/١٣٧٥م)، الذي كان حوثناً في الجامع الأموي في دمشق، وقد كان أحد العلماء في صف طوبل من الفلكيين الذين حاولوا تنقيح بطليموس. وقد صاغ نماذج لمدارات الكواكب السيارة التي كانت تعتمد على أمرين الحركة الدائرية المستقيمة كما كانت مطابقة للأرصاء الفلكية الواقعية. وقد ظهرت نماذجه بعد قرنين عبر سبيل أعلة في التوضيح في الأوتة الأخيرة في أعمال كوبرنيكوس (Copernicus)، ومن ثم لأنها تحتل مكاناً في بداية الفلك الحديث^(٤٨).

(٤٨) س أجل ابن النفيس، انظر المقالة في The Encyclopedia of Islam.

وحتى خلال الفترات المغفولة على الشرق الأدنى أنهم في نراثة في أنريجان مرصد قُيِّض له أن يقوم بدور في تطور الملك ليس بالعربية فحسب ولكن أيضاً عبر ترجمات (رجوعاً) إلى اليونانية، في الفلك البيزنطي، إن مؤسسي هذا المرصد، الذي كان يرعاه هؤلاء المغفولون، كانوا باحثين وعلماء. ويدخل في عدادهم، فضلاً عن آخرين كثيرين الممدد، نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٤م)^(٤٠)، وهو شيعي من الاثني عشرية، ونجم الدين الكاشي (ت ٦٧٥هـ/ ١٢٧٦م)^(٤١)، وهو سني شافعي، وقد ألف كتابين كانا بين الكتب المدرسية الأكبر أثراً في الفلسفة العربية، أحدهما في المنطق وهو الرسالة الشمسية والأخر في الطبيعيات وما بعد الطبيعة «حكمة العين»^(٤٢) ففي الفترة التي يلمت فيها «المعادلة الإسلامية» قمة خصوصتها للعلوم الفقيمية، فإن أحد أبرز العلوم [الفلك] لم يكن فقط موضع رعاية فائقة في الإسلام، بل إنه أصبح مؤسسة عبر إنشاء المرصد.

والأمر نفسه يمكن أن يلاحظ حتى في الفلسفة. فعمل ابن

and in Charles Coulston Gollup, ed., *Dictionary of Scientific Biography* 17 vols (New York: Scribner's, 1970-1990).

وس أجل ابن الشاطر والفلك العربي وكوبرنيكوس، نظر الملاحظات التي جمعها George Saliba, *A History of Arabic Astronomy Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization no. 19 (New York, London: New York University Press, 1994), pp. 233-306.

Carl Bruckelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* 2 vols., 2 (19) auf (London: E. J. Brill, 1943-1949), vol. 1, p. 508.

The Encyclopedia of Islam, vol. 4, p. 762.

(٥٠)

Aydin Sayth, *The Observatory and its Place in the General History of the Observatory*, Publications of the Turkish Historical Society, Series 7, no. 38 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basmevi, 1960), chap. 6.

وتد أميدت طباعته سنة ١٩٨٨ وقد ناقش (Saliba) علماء أكثر حداثة في *Saliba, A History of Arabic Astronomy Planetary Theories during the Golden Age of Islam*, pp. 245-290.

سينا الذي تم في بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أدى. خلال القرون الثلاثة التالية إلى فيض من البحث والمناظرة والمناظرة المضادة - وما رافق ذلك من نتائج أدبي متمم معه - على أيدي المسلمين، شيعة وسنة، في الأجزاء المتوسطة من البلاد الإسلامية^(٥٢). ومن حيث إن هذه الفترة من تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يتوَلَّ البحث العلمي بعد أمرها، فقد يتاح لها في وقت تال أن تعتبر عصر الفلسفة الذهبي.

وخلال القرون نفسها كان ثمة نظام فكري جديد كانت تنم سياسته على أسس من الفلسفة اليونانية على نحو ما أعاد النظر فيها ابن سينا والكلام المعتزلي والتصوف، وذلك في العراق وإيران على أيدي الشيعة الاثني عشرية^(٥٣). فإن الأرسطية كما ارتأها ابن سينا كانت تُدمج في الحقل السائد للفكر الاثني عشري الذي يُفرض له أن يبدأ بتصوير الدين الطوسي في الوقت الذي كان المعول يحتاجون العراق، وقد أتيح له أن يشهد، خلال القرون اربعة عشر من نوع خاص في إيران أيام المصفويين في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين/ السادس عشر والسابع عشر الميلاديين^(٥٤).

(٥٢) يقدم لنا الباحث المعري ابن الأَمامي من أجل القرن السابع الهجري/ الرابع عشر الميلادي في دليله لسبح المذموم (إرشاد العقائد) لأنه يحوي الحد الأدنى لهذا الساج الفلسفي. انظر ترجمة للبحث في فرائض D. Gutas, «Aspects of Library Form and Genre in Arabic Logical Works», in Charles Burnett, ed., *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac Arabic and Medieval Latin Traditions* Warburg Institute Surveys and Texts (London: Warburg Institute, 1993), pp. 60-62.

(٥٣) انظر التركيبة المستحصرة التي وضعها مادلونغ (Madelung) في ترجمته *W. Madelung, «Ibn al-Ash'ari al-Akbar's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism» Paper Presented at La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman Actes du 11^{ème} congrès de l'union européenne des arabistes et islamistes (Aix - en - Provence du 9 au 14 Septembre 1976) (Aix - en - Provence) Édité, (1978), pp. 147-148*

وقد أعيدت طباعته في: *W. Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Variorum Reprints C3213 (London: Variorum Reprints, 1985).

(٥٤) يعود الفضل في اطلاع المستشرقين الحديث على هذا التقليد بأفعله في هذا

ولم يكن هذا أمراً معشياً؛ فالإسلام المعنوي كان يتقبل الفلسفة والعلم اليوناني على المستوى نفسه في كل الأمتة بما في ذلك القرون التي أُنِمت فيها الحصار العثمانية^(٥٥) وقد حظيت فلسفة ابن سينا وما طرأ عليها من تطوير بدارسين جديدين من الباحثين العثمانيين خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر الهجري إلى الثاني عشر الهجري/ القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي. فالمؤرخ وكتاب السير الشهير كاتب شلبي (حاجي خليفة)^(٥٦) يقول ما يلي في ما دونه من تاريخ الفلسفة وتطورها في الإسلام

وقد عثرت الفلسفة والحكمة أيضاً على سوق رائجة في أسنة الصغرى (بلاد الروم) بعد الفتح الإسلامي حتى الفترة المتوسطة من عمر الدولة العثمانية. فقد كان شرف الإنسان، خلال تلك الفترة، يتناسب مع المدى الذي كان يمكنه من اقتباس كلا الأمرين العلوم العقلية والنقلية والإحاطة بهما. ففي تلك الأيام عاش كبار العلماء الذين كان باستطاعتهم جمع الفلسفة والشريعة، مثل كبير العلماء شمس الدين القناري (ت ٨٣٤هـ/ ١٤٣٢م)^(٥٧)، والمتميز قاضي زاده الرومي (ت ح ٨٤٠هـ/ ١٤٣٥م)^(٥٨)، والعالم الممتون خواسته

= المعرر إلى Henry Corbin, *En Islam Iranien*, 4 tomes (Paris: Gallimard, 1971-1972).

(٥٥) من أجل الحصول على مثل ممتاز لعالم جليل الاحكام، حني مرجعي في الشرح والتبين، فهاك سطر الدين البهارى (٧١٧هـ/ ١٣١٧م)، وهو الذي وضع رسالة مقلدة في الفلك، انظر تحقيق وترجمة *An Islamic Response to Greek Astronomy Kitab Ta'rif Hayat al-Aflak al-Shar'ia*, edited with translation by Ahmad S. Dallal, Islamic Philosophy, Theology, and Science. v. 21 (Leiden, New York: E. J. Brill, 1995).

(٥٦) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين إيفاقيا وروقت بولوك الكليسي، ٢ مج (استانبول: وكالة المسار، ١٩٤١-١٩٤٢)، ص ١٠١٧ - ١٠١٨ و ١١٠٩ - ١١٠٧.

(٥٧) *The Encyclopedia of Islam*, vol. 2, p. 879a.

(٥٨) إن تاريخ الدولة كما هو وارد في ' Bruckmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, vol. 2, p. 212.

زاده (ت ٨٩٣هـ/١٤٨٨م)^(٩٩)، والعالم المتوفى علي الكشحي (ت ٨٧٩هـ/١٤٧٤م)^(١٠٠)، والمبرز ابن المبرز (ت ٩٢٢هـ/١٥١٦م)^(١٠١)، وسيرام شلبي (ت ٩٣١هـ/١٥٢٤م)^(١٠٢)، وكبير العلماء ابن كمال (ت ٩٤٠هـ/١٥٣٣م)^(١٠٣)، والشمير ابن الجبائي (= قنالهزاده علي شلبي، ت ٩٧٩هـ/١٥٧٢م)^(١٠٤) الذي كان آخرهم^(١٠٥)

إن النشاطات في الترجمة التي نمت في الامبراطورية العثمانية من القرن الخامس عشر الميلادي إلى القرن الثامن عشر الميلادي تحت قسلاً أساسياً في تاريخها، وهو الذي يمد بحاجة إلى دراسة وإثبات. فالتجمات إلى العربية التي تم نقلها من لغات مختلفة، ولكن من اليونانية واللاتينية في الدرجة الأولى. والمؤرخ الذي أشرت إليه نوا، كاتب شلبي ومثل ذلك معاصره الأصغر متاً حسين ميزارفن (ت ح ١٠٨٩هـ/١٦٧٨ - ١١٧٩م) حصلاً على ترجمة مصادر يونانية ولاتينية لأعمالهما التاريخية^(١٠٦). وعلى

= على أنه حدث سنة ١٤١٢هـ/١٤١٢م هو خطأ من أجل المصنوع على تاريخ الرضا الصحيح وإثبات أخرى، انظر Al-Jum, *The Precious Pearl=Al-Jumia al-Durrah al-Fakrah Together with her Glomer and the Commentary of Abd al-Ghaffar al-Lari*, translated with introduction by Nicholas Heer, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979), note 6, p. 24

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 230 (٥٩)

The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 303. (٦٠)

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 227. (٦١)

(٦٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٤٧

The Encyclopedia of Islam, vol. 4, pp. 879-881 (٦٣)

Brockelmann, *Ibid.*, vol. 2, p. 433. (٦٤)

(٦٥) حاجي خليفة، كشف القلوب عن أسامي الكتب والفنون، مج ١، ص

٦٨٠

«Kath Cuhda» in: *The* النظر مقالة صوناچ، و (٦٦) *Encyclopedia of Islam*, vol. 5, p. 623 and vol. 4, pp. 760-762 respectively

والمراد من الصانيل من الطبقات التي استخدمها كاتب شلبي، انظر V. L.

كل فالأهم أن السلطان محمد الثاني العاتق (حكم ٨٥٥ - ٨٨٦هـ/١٤٥١ - ١٤٨١م) مشهور بسب اهتمامه بالثقافة الكونية، وحبه للأدب اليونانية. ومن المعروف أنه كان يرى في الإسكندر الكبير نموذجاً؛ والذي يتوجب البحث فيه هو المدى الذي لعله كان يرى نفسه على أنه مأمون (الخليفة المأمون) آخر، الذي رأى فيه التقليد المتأخر أنه هو الذي أمان على التطوير (انظر الفصل الرابع/ثانياً) باعتباره الراعي الكبير لحركة الترجمة والعلوم القديمة. وقد تعرف الباحثون على عدد من المخطوطات اليونانية التي نسخت في بلاط محمد الثاني، كان بعضها لاستعماله الشخصي؛ وإحدى هذه المخطوطات هي كتاب أريان صمود الإسكندر الكبير واسمه بالانكليزية (*Anabasis of Alexander the Great*)، وأخرى سواما، وما هو أمر لاقت للنظر هو الترجمة اليونانية التي تمت على يد ديمتريوس كيدونس (Demetrios Kydonas) (ت ١٣٩٧ - ١٣٩٨م) لكتاب توما الأكويني (Thomas Aquinas) في كتابه *Summa contra gentile* (Vat gr 613) وقد طلب محمد الثاني أيضاً ترجمات لأعمال يونانية بما في ذلك جغرافية بطليموس، ترجمة أمبروتزس (Amrotoutzes) وكتاب المواحي الكلدانية *Chaldean Oracles* الذي وضعه اخو وثني بيزنطي جيورجيوس بليثون (Georgios Gemistos Plethon) المتوفى عام ١٤٥٢م^(١٧).

Ménage, «Three Ottoman Treatises on Europe», in: C. E. Beemarth, ed., *Iran and Islam in Memory of the Late Vladimir Minorsky* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971), pp. 421-493.

J. Raby, «Delheid the Conqueror's Greek» (١٧) انظر المقال الجديد بقلم Scriptorium, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 37 (1963), pp. 15-34 (With 41 figures) and 22-25.

Ptolemy, وقد نشرت إحدى المخطوطات ترجمة عربية لجغرافية بطليموس *Geography*, Arabic Translation, Reproduction of MS Ayn Safa 2610, edited by F. Sezgin (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1967).

إن الترجمة العربية لـ Plethon's *Chaldean Oracles* قد تم نشرها الآن مع النص.

وأخيراً فقد عهد بترجمة أعمال عربية في الفلسفة مستفاداً مباشرة من التقليد الذي يديء به بحركة الترجمة اليونانية - العربية وقد أجرى ميازة لأفضل رد على تهافت التهافت لابن رشد الذي رد فيه على الغزالي في تهافت الفلاسفة، وقد نال قصب السبق في ذلك تهافت لـ «عواجة راد» الوارد اسمه في الفقرة التي اقتبست فوق من حاشيتي خليفته^(٦٨). كما طلب من الشاعر والعالم المشهور الجاسي (ت ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م) أن يعد رسالة يبين فيها الفضائل الخاصة بكل من الكلام والتصوف والفلسفة^(٦٩).

وأخيراً في سبيل الوصول إلى نهاية السجل بالنسبة إلى ترحمات تالية التي هي مدعاة للاهتمام والتي لم تتل بعد حفظها من البحث العلمي على العموم خلال الربع الأول من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي ويرعاية الورير الأكبر الداماد إبراهيم باشا، قلم العالم العثماني أسعد النياوي (ت ١١٣٤هـ / ١٧٢٢م)^(٧٠) الذي لم يكن راسياً عن الترجمات العباسية لأرسطو، يتعلم اليونانية من بعض المولفين اليونانيين في الإدارة وترجم ترجمة جديدة بعض رسائل أرسطو بما في ذلك الطبيعة (Physics) ووضع شروحاً مطبوعة للأورغانون وسبح ناميده أحمد، المتحدر

٦٨ - اليوناني في B Tasmirum Krausey Oracles Chaldaïques Reconnaissance de Georges Gervase Pithon. Corpus Philosophicum Media Aevi. 7 (Athens: Academy of Athens, 1995).

وقد ستر M. Yurdoo النص العربي

٦٩ - نُشِرت دراسة كتب التهافت الثلاثة على يد Mehabet Turker, *Üç tevhîfât* (٦٨) *tekâmülde fevâid ve din minâsırah* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956).

٧٠ - *Al-Jami, The Precious Pearl - Al-Jami al-Jawid al-Fakhr al-Jawid* (٦٩) *Jami al-Durrat al-Fakhr al-Jawid* Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghaffar al-Lari.

C Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur* vol. 2, p. 443, (٧٠) *und Geschichte der Arabischen Literatur Supplement 'GALS'* 3 vols (London: E. J. Brill, 1937-1942), vol. 2, p. 665.

من مسكوبية، المخطوطة الموجودة الآن في اسطنبول، رقم Hamdye 812، التي تحتوي على المجموعة الكاملة لخلاصات الفارابي للأورغانون^(٧١). وقد قام كبير العلماء في الأكاديمية البطريركية في القسطنطينية، نيكولاس كريتياس (Nikolaos Kritisas)، من بروعه (بروعه) المتوفى سنة ١١٨١ هـ/ ١٧٦٧م بترجمة إلى العربية، ومن المحتمل أن الترجمة كانت إلى التركية، لكتاب المنطق الذي وضعه العالم الأرسطي اللامع الصيت ثيوفيلوس كوريداليوس (Theophilus Korydalos)^(٧٢).

هذا النشاط في الترجمة اليونانية - العربية (أو من المحتمل أنها يونانية - تركية) في الامبراطورية العثمانية عبر القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي سار جنباً إلى جنب مع ازدهار المعاصر له لأعمال أرسطو على يد العلماء اليونان الذي بدأت آثاره تظهر للنور مؤخراً فقط^(٧٣).

رابعاً: التراث في الخارج: حركة الترجمة والحركة الإنسانية البيزنطية الأولى في القرن التاسع الميلادي

تقتضي الترجمة وجود أصول يمكن النقل عنها؛ ويقطع النظر عن توفر كل العوامل التي تيسر للنشاط في الترجمة فإنها لا يمكن

(٧١) انظر المصاحف في M. Turker, «Farsin'um 'Serik'i ul-yakli'a» *Arastirma*, vol. 1 (1963), pp. 151-152 and 173-174, and Gutas, «Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works», note 151, p. 62

(٧٢)

(٧٣) انظر الإشارات عند بانكس (Bonakis) لعمله بالذات في المقال المشار إليه في 'المصنف السابق، الهامش ١، ص ٩٧ وما بعدها

أن تتم إلا إذا تبهرت تلك النصوص الأصلية وهذا يشير حذراً
سوالاً يتعلق بوضع المخطوطات اليونانية المتعلقة بالأعمال العلمية
في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي في مناطق كانت في
منازل المترجمين، أي في العالم الإسلامي وبيزنطة.

إن الباحثين في شؤون بيزنطة قد كرسوا قدراً هاماً من
الاهتمام بهذه المسألة، ولو أن ذلك كان لأسباب مختلفة. فبالنسبة
إليهم كان القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي هو الوقت الذي
أصبحت فيه الكتابة باليونانية بالحرف الصغير شائعة وصارت
موضوع الاستعمال العادي، وكان الوقت الذي نشب فيه الخلاف
حول الصور والتماثيل في الكنائس والذي صحبته اضطرابات مدققة
وهي المعروفة باسم «الأزمة المظلمة» في بيزنطة. ومع الندرة
الشاملة في المعلومات لدراسة هذا القرن العصيب، فإن
المخطوطات تصبح واحداً من المصادر المحتملة القليلة، وقد نالت
من الدراسة الدقيقة حقاً كبيراً. ومع أنه ثمة خلافات فردية بين
الدارسين من البيزنطيين بالنسبة إلى الأهمية والدقة، ثمة إجماع عام
حول أولاً إن الذي نعرفه عن الفترة قليل جداً، وثانياً هو أن
الغلب الذي نعرفه يرسم صورة تكاد تكون كئيبة حول وضع
المخطوطات اليونانية العلمية خلال الفترة التي كان العمل في
ترجمتها إلى العربية يقوم على قدم وساق. ومن المفهوم أنه بسبب
جهل المتخصصين بالشؤون البيزنطية للعربية، فإن حركة الترجمة
اليونانية العربية لم تدخل حين هذه المناقشات.

وفي الدرجة الأولى إن جميع المخطوطات اليونانية التي تتناول
الأعمال العلمية حتى نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي،
أي حتى بدء حركة الترجمة اليونانية - العربية، كانت تُدوّن بالخط
اليونسيال (uncial) وهو الحرف الكبير (الاستهلالي). وقد بدى
باستعمال الحرف الصغير حول هذا الوقت، على أنه مرّ وقت لا
يستهان به قبل أن أخذ النساخون في بيزنطة بنسخ المخطوطات

بالحرف الصغير. والتمييز بين المخطوطات الموسوعة بالحرف الكبير والحرف الصغير مهم لتقدير العدد والموجودة. المخطط القديم الكبير أبين لكنه مزعج، ويحتل مساحات أكبر من المخطط الأصغر المكتوب بالحرف متصلة، ومعنى هذا هو أن الوقت الذي كان يلزم لنسخ المخطوطات كان أطول في حالة استعمال الحرف الكبير منه في حالة استعمال الحرف الصغير، ومن ثم فإن المخطوطة بالحرف الكبير كانت أغلى ثمناً من تلك التي بالحرف الصغير. ومواد الكتابة لا بد من أن تكون من جلود الحيوانات، أي الرق. كان البردي يستعمل أيضاً، ولكن مبدئياً في مصر؛ ذلك بأن استعماله في الخارج كان يتناقص بسبب تعرضه للطفل الكبير في الأجواء الرطبة.

ويسبب من هذه الأحوال فائز من الواضح أنه خلال هذه الفترة (في هذه الحالة طيلة القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أيضاً) لم تكن نمة تجارة بالكتب تستحق التحدث عنها في بيرنة - فقد كان إنتاج الكتب شاقاً ومكلفاً، ومن ثم فإن تملك مكتبة متواضعة خاصة تحتوي على بعض دزينات من الكتب كان يستعصي على أكثر الأعيان من أهل الفكر، إن لم يكن على جميعهم^(٧١)

ثانياً إن معرفتنا عن المكتبات في العالم البيزنطي قليلة إذ إن المعلومات عن الموضوع هزيلة. إن الذي نعرفه عن الفترة المبكرة خاصة يكاد لا يعد حتى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، الذي هو ذو صلة وثيقة بالفرض الذي نحن معنيون به هنا. ولكن إذا استقرى الواحد، مع الحذر، الوضع القائم بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي فإن المجموعات الرئيسية من الكتب كان من المتصور

(٧١) «Books and Readers in Byzantium» in N. G. Wilson, *Byzantine Books and Bookmen* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1975), p. 4

هنا يشتغل اختلافاً بيناً عما كانت عليه الحال في الغرب منه في العالم الإسلامي، وخاصة في بغداد، حيث كانت تزدهر تجارة كتب جامعة (ابن النديم كان له ذكرها في الفهرست)، ثمة ووليات من مكتبات خاصة كانت تحوي آلاف الكتب

أن توجد في الأديرة وفي مكتبات كبار موظفي الحكومة البيزنطية (بما في ذلك المكتبة الإمبراطورية) وفي مجموعات خاصة^(٧٥).

إن هذه الصورة تتفق مع الاتجاه العام للقرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي في تاريخ بيزنطة المسمى «العصر المظلم» وتأثيره المدمر للحفاظ على الثقافة الكلاسيكية وعلى نحو خاص فقد كانت هذه فترة قد بدأت منذ منتصف القرن الأول الهجري/السادس الميلادي، لما توقف الاهتمام بالأدب العلماني وابتدأ اهتماماً^(٧٦). وترتب على ذلك أنه لم تنتج أي مخطوطة ذات محتوى علماني، إن لم يكن عليها طلب، ولم يكن ثمة ناشر أو علماء يطلّبونها. فترة الخصومة حول النماذج كانت خالية خلوّاً لا مثيل له من أي تمييز في العلوم أو الفلسفة. ثم بعد مقتل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان ثمة عودة تدريجية إلى النشاط البحثي وتطور هذا إلى ما سماه بول لوميريل (Paul Lemerle)

(٧٥) انظر المناقشة في N. G. Wilson, «The Libraries of the Byzantine World», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol. 8 (1967), p. 55.

ولقد أعيد طبعه في Von Deiter Hatzinger, hrsg., *Griechische Kultur und Textüberlieferung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), p. 276.

(٧٦) إن العمية معروفة على نحو محكم ومؤكد في الأعمال التي تعود إلى J. F. Haldon - بعد مشروبات القرن السابع وللايتيك المبكرة وحتى بداية القرن الثامن وأوائل القرن التاسع كان ثمة غياب يكاد يكون تاماً للمكتبة العلمانية الصيغة خلال الإمبراطورية البيزنطية... وعلى النحو نفسه فإن هذه الفترة لا تزودنا بأشياء من كتب في أدب الجغرافيا أو الفلسفة أو لغوية الهوية. إن الاهتمام بالثقافة العلمانية السابقة لم يطرأ على درجة أقل من تلك السابقة للمسيحية، كان قراءاً مابعداً لمدة قرن أو ما يقرب من ذلك انظر J. F. Haldon, «The Works of Anastasius of Sinus A Key Source for the History of Seventh Century East Mediterranean Society and Belief», in Averil Cameron and Lawrence Conrad, eds., *The Byzantine and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam, Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 1 (Princeton, NJ: Darwin Press, 1992), pp. 126-128.

إن الأسباب الاجتماعية والثقافية خلف هذا التطور في الإمبراطورية البيزنطية، تدور حولها في: J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1990), pp. 425-435.

«الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» (The First Byzantine Humanism) وفي كتابه الكلاسيكي المتميز الذي يحمل العنوان نفسه يرى ليمرل أن عوامل النهضة يجب أن يبحث عنها في تطورات جبرت داخل بيزنطة بالذات، ورفض على التحصيل النظريات التي طرحت حول تأثير هومي (٧٧)، ولا شك في أن ليمرل مصيب، من الوجهة العامة، بمعنى أن المؤثرات الخارجية تؤثر في مجتمع فقط في حالة وجود عوامل داخلية متأسلة تجعلها مستعدة لتقبل مثل هذه المؤثرات الخارجية - وهي فرصة أمل أن تكون قد وثقت في الكتاب الذي بين أيدينا. إلا أنه، إذ يحاول أن يؤسس لصفاء النهضة البيزنطية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، يحطىء في أن يفترض وجود مجتمع مغلق تماماً، دون اتصال أو معرفة بالأحداث الجارية خارج حدوده. كان البيزنطيون واعين للحركة العلمية والترجمة القائمة في بغداد، وأنه من الأمر البين أنها أثرت في نهضة القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بطرق متميزة.

إن أحبار مثل هذا التأثير مادية وأغلبها قصصي في المصادر التاريخية. ففي الجهة العرصة تقع على بقع إشارات إلى بعثات بحث بها الخلفاء أو العلماء إلى بيزنطة بحثاً عن مخطوطات يونانية ولديها أيضاً روايات عن كتب يونانية استولوا عليها بعد نهب مدينة، والأشهر من هذه هي عمورية التي تم ذلك فيها (سنة ٢٢٣ هـ/ ٨٣٨ م) على يد الخليفة المعتصم. مثل هذه الروايات الواردة في المصادر التاريخية قد تكون

Paul Lemerle, *Le Premier humanisme byzantin, notes et remarques* (VV) sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle (Paris: Presses universitaires de France, 1971).

وهو يستند في مراجعته إلى الترجمة الانكليزية التي قام بها Moffet و Landiny
 Paul Lemerle, *Byzantine Humanism The First Phase* translated by H
 Lindsay and A. Moffet, *Byzantium Australasia*, 3 (Coburns: Australian
 Association for Byzantine Studies, 1966).

ومن أجل مناقشات ليمرل ضد عرقية وجود صلة بين سوريا والحرب، انظر:
 ص ١٧ - ٢١ من المصدر نفسه

صحيحة أو قد لا تكون، إلا أنها في النهاية لا قيمة لها إذ إنها ليست دقيقة بما فيه الكفاية للأغراض التي نتوخاها. من الواضح أن جميع هذه الكتابات اليونانية التي ترجمت إلى العربية كانت أصولها اليونانية متيسرة للمترجمين كي يقوموا بالعمل، وأنهم حصلوا عليها من مكان ما، إلا أنه ما لم نعرف المصدر والتاريخ المزدكدين للأصل اليوناني للمخطوطة، فإذن معلومة مثل أن خليفة معيناً أرسل عالماً إلى بيرنطة للحصول عليها لن تؤدي إلى تحسين معرفتنا.

إن التفسير النافع لمثل هذه الروايات يعني التعرف إلى مصادر المخطوطات اليونانية التي عمل فيها المترجمون إلى العربية. وفي هذه القضية لم يبلغ بحث المختصين بالعربية مستوى عمل المختصين بالدراسات البيزنطية، ومع ذلك فإنه من الضروري الاعتراف بأن المعلومات والمادة للقيام بمثل هذا العمل قليلة جداً. فإتينا لا نملك مخطوطات عربية تعود تاريخياً إلى فترة الترجمة، ولم تخضع مخطوطات القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين لتحقيق يمكن التأكد، نتيجة له، فيما إذا كانت قد استعملت في الترجمة إلى العربية^(٧٨). وفي النهاية فإن الأدب البيليوغرافي العربي لا يقدم أي مساعدة، وللمرة الثانية باستثناء محدود لرسالة حمير التي يذكر فيها أحياناً المدن التي عثر فيها على مخطوطات يونانية. فبالنسبة إلى كتاب جالينوس البرهان على سبيل المثال يقول ما يلي

«ولم يقع إلى هذه الناحية إلى أحد من أهل كتاب البرهان نسخة تامة باليونانية، على أن جبريل كان قد عني بطلبه عنها شديدة، وطلبته أنا عاية الطلب، وجعلت في طلبه بلاد الجزيرة

(٧٨) إذ الاستثناء الوحيد يتبين في المخطوطات اليونانية، التي استعملت لنسخ الرسوم في المخطوطات العربية، كما هو الحال في *Metere medica* of Dioscorides لكن هذه الرسوم العربية تعود إلى نسخ متأخرة من الترجمات العربية صحت في القرنين الثالث والرابع الهجريين/التاسع والعاشر الميلاديين، وس لم فإتينا لا تلح على مصدر للمخطوطات اليونانية في الوقت الذي تمت له ترجمتها

والشام كلها وفلسطين ومصر إلى أن بلغت الاسكندرية فلم أجد منه شيئاً إلا بدمشق بحراً من نصحه^(٧٧)

وثمة مدينتان أخريان يرد ذكرهما عند حنين بالنسبة إلى المخطوطات اليونانية هما حلب وحران^(٨٠). وما هو جدير بالذكر أنه لا يذكر أية مدينة، ولو مرة واحدة، واقعة تحت الحكم البيزنطي، وبخاصة القسطنطينية. وإذا تذكرنا أن نصوى «الرسالة» التي يحاول حنين أن يظهر فيها أنه لعوي (فيلولوجي) لا يُسل وأنه ناقد دقيق للمترجمين الآخرين، فإنه يبدو من الصعب أن يُصدق أنه ما كان لينشير إلى حقيقة عنوره على مخطوطة يونانية في القسطنطينية. إن طبيعة هذا التعبير تتفق مع ندوة ما نعرفه، على ما ذكر توّاً، من دور كتب تحتوي على مخطوطات يونانية خلال الفترة من القرن الأول الهجري إلى القرن الثالث الهجري/القرن السابع الميلادي إلى القرن التاسع الميلادي. ونحن يمكننا أن نحزر فقط أن حنين، في هذه الحالة، بحث عن تلك المخطوطات في الأديرة والكنائس وفي المكتبات الخاصة^(٨١).

ومن الجهة البيزنطية عندنا خير قصص شبيه بذلك ورد في

Gotheif Bergströmer: *Hande im Jhag über die Syrische und* (٧٨) *Arabische Galen Übersetzungen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, v 17, no. 2 (Leipzig [n. ph.], 1925), pp. 12, 47 (text) and 38-39 (translation).

Gotheif (٨٠) *نظر المصدر نفسه*, ص ٣٣ و١٧ (نص) و ٢٧ (ترجمة). و Bergströmer, *Neue Materialien zu Hande im Jhag s Galen. Bibliographie. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, v 19, no. 2 (Leipzig [n. ph.], 1932), p. 11.

(٨١) وس لم زاد الأمر فيه تأكيد على أهمية المكتبات في الرياء، على ما كان البيزنطيون يطلقون التسمية على تلك المكتبات. على أنه من الطبيعي أن يكثر على مخطوطات في «الولايات» الأجزاء التي احتلها العرب في جنوب شرق آسيا الصغرى وسوريا وفلسطين ومصر. كانت لها حصة أكبر في مراكز الفلبية من القسطنطينية. وس لم فإن مراكز شرقية مهمة مثل جبل سيناء ومار سبلا على مقربة من القدس كانت، بلا ريب، تحتوي على مصادر ثمينة، لكن ليس لديها معلومات ثابتة بالنسبة للقرن الثامن. *Wilson, "The Librarian of the Byzantine World," pp 291 and 300.* قارن:

إن الخبر الوحيد المعتمد بالسمة إلى المشكلة يأتي من مصدرين. الواحد من رواية منجم ويأتي الآخر من تحليل لمخطوطات يونانية. المنجم هو اسطفان الفيلسوف^(٨١) الذي كان فعالاً في بغداد خلال عقودها الأولى، ويبدو أنه رحل لثيوفيلوس منجم المهدي^(٨٢). ففي دفاع عن التنجيم ثم وصفه في القسطنطينية في سبعينيات ١٧٠ هـ/تسمينيات ٧٩٠م، يقرر أنه وجد أن المدينة خالية من المعلوم الفلكية والتنجيمية، ولكن بسبب المنافع السياسية والدولية للتنجيم (مردداً مدى النقاش حول التنجيم السياسي الذي كان شائعاً في بغداد على ما أشرح في الفصل الثاني)، حسب أنه من الضروري أن يحدد هذا العلم النافع بين الرومان وأن يفرض بين المسيحيين بحيث إنهم لن يحرموا منه أبداً. ولم يكن ما حصله اسطفان معه من بغداد إلى القسطنطينية أنباء التطورات العلمية هناك فحسب، بل حمل معه أيضاً معلومات رياضية وتنجيمية هيتية طريقة للتنجيم وصفها ثيوفيلوس في أحد أعماله وقد استعملها بنكراتيوس (Pancratius) منجم قسطنطين السادس سنة ١٧٦ هـ/ ٧٩٢م في وضع خريطة للبروج لكشف الطالع^(٨٣).

والدليل الذي ترونا به المخطوطات أساسه الواقع الذي يقول بأنه بعد فجوة يبدو أنها دامت قرناً ونصف القرن، بدأت مخطوطات يونانية علمانية تنسخ ثانية حول سنة ١٨٥ هـ/

(٨١)

Sergon, *Ibid.*, vol. 7, p. 48.

(٨٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٩.

(٨٣) *Ibid.*, pp. 238-239. من أجل ثيوفيلوس واسطفان وترجمة (اللاتينية) انظر

كان يعمري قد عني بنقل التنجيم الذي عم في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي إلى البيروطين عبر العرب فبدأ في سنة ١٩٦٢، بقوله: «إن المنجمين الأوائل الذين عاشوا في مصر السياسي، إذ كان الكثيرون منهم رؤساء، تناولوا النظريات الأساسية التي ترى احتمال تفسير التاريخ تنجيمياً إلى العرب، وقد تألفت هذه إلى البيروطين على نحو يكاد أن يكون مباشراً»: في مقاله 'D. Pingree, "Historical Horoscopes"', *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82 (1962), p. 488a.

٨٠٠م^(٤٧). إن العمل القائم على الخبرة والتفصيل الذي تم على أيدي أجيال من العلماء البيزنطيين نتج عنه التعرف إلى تلك المخطوطات التي سلت من الأرباع الثلاثة الأولى من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد لقيت هذه المخطوطات نهاية كبيرة على أيدي دارسي البيزنطيات لأنها، فضلاً عن كونها الدليل الثابت على نهضة القرن التاسع الميلادي، فإنها قد نسخت، في أغلب الحالات، بالحرف الصغير الجديد في إطار حركة كانت ترمي إلى إعادة نسخ المخطوطات القديمة المدونة بالخط الكبير، وكانت مسزولة عن الحفاظ على معظم الأدب الكلاسيكي^(٤٨). إن نظرة عجيلى على لائحة لها تظهر حالاً أن الغالبية الكبرى منها كانت علمية وفلسفية. والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في إطار موضوع هذا الكتاب هو، بطبيعة الحال، كيف ترتبط هذه المخطوطات بحركة الترجمة التي كانت قائمة في بغداد في اللحظة ذاتها التي كانت هذه المخطوطات تنسخ. إن الجدول التالي يقدم المعلومات في صيغة شاملة، ويُجذول الأعمال الواردة في جميع المخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة مع وضعها وتاريخ ترجمتها إلى العربية

(٤٧) إن إحصائيات فريغون (Freignon) على هذه الصورة تدور حول القول بأن بعض الأدب الوثني كان مفروماً في هذه الفترة، الأمر يشبه ما يراه هو نفسه انظر Freignon, «Surve et renouveau de la Littérature antique a constantinople (De siècle)», pp. 89 ff

ومد طبع ثمانية من ١٧٧ وما بعدها وثمة بعض الأمور البلاغية ومعارف ومقدمات من النحو والصرف والقصر وبعض من مقولات هوميروس أو أرسطو، وهذا جماع ما نال على ما يبدو. وهذه كلها لا تكون مسألاً كلاسيكياً فضلاً عن ذلك فإن الديار تدار للمخطوطات التي تعود إلى هذه الفترة، يُظهر لنا أنه لم تكن لغة نسخ كاملة لأن من هذه الأعمال، مما عهد بها لفسفها، حتى ولو أن الفلاسفة ومعلمي المدارس كانوا قد نقلوا بعض النسخ منها لاستعمالهم الخاص. انظر الملاحظات التي أبلغها J. P. Haldon في الهامش ٧٦

(٤٨) انظر المرجع المذكور والمفهوم الذي وضعه Wilson, *Scholars of Byzantium* pp. 85-88

المخطوطات البيزنطية التي نُسخَت وُترجمت في القرن الثالث م / الخامس م إلى العربية

Date	U./M.	Author	Work	Greek MS	Eastern annotated Arabic translat. ¹
1705-30	M	Théophr.	Cement on Pelemy's <i>Almagest</i>	Laurentianus 28.18	old transl. = F 368 39 QAS V, 168
800-30	M	Pythias	Cement on Pelemy's <i>Almagest</i>	Laurentianus 28.18	* G 45 V 175
800-30	U	Ptolemy	<i>Almagest</i>	Petrinus gr 2189	transl before 805, G 48 VI, 88
800-30	U	Chioschides	<i>Almagest</i>	Petrinus gr 2179	gr Stroph. b Bank G 48 III, 58
800-30	M	Procl. Megist.	<i>Metewr. Meteor.</i>	Petrin. stupr. gr 1156	before 814, G 48 III, 166
800-30	M	Procl. Megist.		Codex 3 and 123	before 814, G 48 III, 166
800-30	U	Armetide	Synopsis Directly	Petrin. Stupr. gr 1362	before 785, G 74 I, 527
813/20	U	Ptolemy	<i>Almagest</i>	Vaticanus gr 1251	transl before 805, G 48 VI, 88
813/20	U	Ptolemy	<i>Almagest</i>	Laurentius B. P. Q 71	transl before 805, G 48 VI, 88
813/20	U	Théophr.	Cement on <i>Almagest</i>	Laurentius B. P. Q 71	(see first entry above)
820-30	M	Ptolemy	<i>Almagest</i> and other works	Vaticanus gr 1254	transl before 805, G 48 VI, 88

(¹) في إيدرة النسخة (40) حيث توجد هي من السورده الثاني أن على هذا الكتاب ثلاث لوليف معين لم يرد ذكر في الفهرست لوليفات العربية. ولا يعود له في تنليبه سجل للمخطوطات، بل كان أكثر من دسج لوليف منه سورج الفهرستات كلها في ما يست إليها يسلط قد ترجمت إلى العربية

1310-510	14	Turbid	<i>Elements</i>	Valianius gr 190	before 800; ab. 6, 3 above
830-50	14	Black	<i>Data</i>	Valianius gr 190	ca. 150; GAS V 116
830-50	14	T. bars	<i>Comment on Problems & Causes</i>	Valianius gr 190	before Valianius, GAS V, 179, 185
830-50	14	Thermostat	<i>Spherical etc.</i>	Valianius gr 204	GAS V, 194-6
830-50	14	Asbestos	<i>Spherical, etc.</i>	Valianius gr 204	GAS V, 82
830-50	14	Black		Valianius gr 204	before 800; ab. 6, 3 above
830-50	14	Amorphous		Valianius gr 204	GAS VI, 75
830-50	14	Hydrogen	<i>Amorphous</i>	Valianius gr 204	GAS V, 144-5
830-50	14	Zinc		Valianius gr 204	GAS V, 188
830-50 ⁷¹	14	Magnesium	<i>Comment on Euclid's Data</i>	Valianius gr 204	* bon of Euclid
830-50	14	Amorphous	<i>PA. 14 Q.4, Lang. VII De Spiv</i>	Oxon. Corp. Chr 108	ca. 800; DPA I, 475
ca. 830	14	Amorphous	<i>Physics II 1-55v</i>	Vancl. P50; gr 100 ⁷²	by 800 (ab. 3, 2 above)
ca. 830	14	Amorphous	<i>De corp. II 56-48v</i>	Vancl. P50; gr 100	by 830 (ab. 6, 3 above)
ca. 830	14	Amorphous	<i>De gen et corr. II 86v-102v</i>	Vancl. P50; gr 100	* bon of Physics
ca. 830	14	Amorphous	<i>Metaphysics I 102v-113v</i>	Vancl. P50; gr 100	by 150 (ab. 6, 3 above)
ca. 830	14	Amorphous	<i>Metaphysics I 138-201</i>	Vancl. Phil. gr 100	by 142; DPA I, 529
ca. 830	14	Thermostat	<i>Metaphysics, II 134v-137</i>	Vancl. Phil. gr 100	before 900 ⁷³

(1) Richard Goodie, *Der Entwicklung der Physik in der Zeit der Renaissance*, 2. Auflage, 1985, p. 479.
 (2) J. Ingens, *et 'Anatomie de l'homme'*, 1985, p. 479.
 (3) A. L. The Active Version of Thermodynamics, 1985, p. 479.
 (4) A. L. The Active Version of Thermodynamics, 1985, p. 479.
 (5) A. L. The Active Version of Thermodynamics, 1985, p. 479.
 (6) A. L. The Active Version of Thermodynamics, 1985, p. 479.
 (7) A. L. The Active Version of Thermodynamics, 1985, p. 479.

القائدة إذا كانت العوامل التالية قد روعيت آخذين النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي أولاً^(١) جميع الأعمال المنسوبة، باستثناء وحيد للجناف المندونة بالحرف الصغير لـ *Sophistici Elementi* وهي علمية في طبيعتها، وفي الحقيقة يغلب عليها أنها رياضية وفلكية؛ وفي الطب هناك فقط ديمسكوريدس والمجموعة الطبية/الحياتية في (Paris suppl gr 1156) معلمة بولس وكتاب في الحيوان (*Historia animalium*) لارسطو^(٢)؛ و[ب] لا تملك أية معلومة مطلقاً في أن أي باحث يرنطي، في وقت مبكر من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كان إما مهتماً أو أنه كان يملك تقريباً كافيًا ومعرفة رياضية بحيث يمكنه أن يدرس هذه الأعمال إن اسطفان الفيلسوف الذي جاء القسطنطينية في تسعينيات القرن الثامن الميلادي مباشرة قبل أن تنسخ المخطوطات، وجد بالقيبط أن هذه العلوم كانت مفقودة:

(٨٩) إن الجدول أعد أساساً على المعرفة والتأريخ القديم دونما بهما الدراسة التي

قام بها Ingenin. Bad.

وفي الدراسات الأخرى التي قد أدرجوا إليها تحت "A Group of Ninth Century Greek Manuscripts," *Journal of Philology* vol. 21 (1893), pp. 48-53, and A. Dam, "La Transmission des textes littéraires classiques de Phéon à Constantin Porphyrogénète," *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 8 (1954), pp. 33-47.

وقد أضيف تشريح هنا في "Hatzinger, hrg., *Griechische Kalligraphie und Handschriften*, pp. 206-224. J. Ingenin, *et Aristote de Vienne*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, vol. 6 (1957), pp. 5-10, and Wilson, *Scholars of Byzantium*, pp. 85-88.

إن بعض أجزاء من مخطوطة مستعملة أكثر من مرة تعود إلى القرن الثامن الهجري/التاسع الميلادي، وقد أشار إليها Lacaria, *Byzantine Manuscript The First Phase*, p. 83 (citing R. Devos).

والتي قد تحوي إشارات مفصلة للاهتمام، لكن البعير نفسه حديث جداً ويحتاج إلى تحليل يقوم به خبراء؛ هذه لم تؤخذ بين الاعتبار.

(٩٠) فمسارون *Études et remarques de la littérature antique à Constantinople (De la fin du VIII^e au XI^e siècle)*, pp. 288-289.

وقد أضيف نشره في ص ١٧٦: وفي هذه الحقبة (الثلث الأولى من القرن التاسع)، قد عرفت وانتشرت القصور الطبية والفنية من التراث الإغريقي.

(ج) مما لا يقبل الشك أن اسطمان قد نقل من بغداد إلى القسطنطينية بعصر المعرفة في التنجيم، على ما شرح فوق؛
 (د) جميع هذه النصوص (مع احتمال استثناء تعليقاتي بآبوس (Pappus) على المجسطي ومارينوس (Marinus) على الأصول لإقليدس (Euclid's Data))، مع أن البحث حول هذه الموضوعات على يد العاملين في حقل الدراسات العربية ما زال يعد في بدايته) كانت قد ترجمت إلى العربية وبحثت بحثاً عميقاً حول أواسط القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ فإن علمي الفلك والرياضيات كانا، على ما رأينا فوق (الفصل الخامس) بين العلوم الأولى التي عني بها وتولّوت بسرعة في العربية

يبدو واضحاً أن الارتباط أمر جاء مصادفة ثمة خياران أساسيان إما أن المخطوطات اليونانية كان قد تم نسخها إما تقليداً للترجمات العربية لهذه الأعمال أو استجابة لذلك (يقطع الطر عن فهم لهذا التقليد أو هذه الاستجابة على أنهما انطلقا أصلاً من المجتمع البيزنطي - وهي قضية يتوقف حلها على المتخصصين في الدراسات البيزنطية) أو أنها نسخت استجابة لطلب عربي خاص ويتكليف للقيام بهذه الأعمال. قد لا يكون الأمر تغييراً بين الأمرين إذ إن الاثنين كانا فعالين.

إن الأمر الذي يبدو واضحاً نسبياً، ولكن على أسس عامة، هو ما يأتي: عند حلول السنة ١٨٤ هـ/٨٠٠م، أي قبل نهاية حكم هرون الرشيد، كانت حركة الترجمة قد قطعت شوطاً بعيداً في بغداد، مع التركيز أصلاً على التنجيم والفلك والرياضيات.

وبسبب من سبيل مختلفة مثل السفارات (قارن الفصل الخامس حول الكيمياء) ولكن عبر العلماء المتنقلين خاصة، كان أمل الفكر في القسطنطينية يبلغهم أخبار حول التطورات في

بغداد. فقد بلغهم خبر التقدم العلمي بالعربية (والنسبة إلى التنجيم هناك قضية إنكرايوس الذي تعلم بعضه) وعرفوا عن الطلب لمخطوطات للأعمال اليونانية العلمانية، وفي هذه الحالة فإن المخطوطات كان من الممكن أن تنسخ لعدة أسباب. من الناحية المالية فإن نسخ المخطوطات تلبية للطلب العربي كان، لا بد، مشروعا مربحا. فنحن نعرف أن المكافأة كانت جيدة. وإذا كان شأبا مثقفا مثل قسطنطين لوقا كان بإمكانه أن يغادر موطنه إلى بغداد، والتصميم يدل على ذلك، حاملا مخطوطات على أنها جزء من رأس ماله (الفصل السادس) فليس ثمة سبب يمنع الكتبة اليونان، داخل حدود الدولة الإسلامية أو خارجها على السواء من البحث عن فائدة من مثل هذا الوضع. وأخبار الطلب كانت ولا شك تنتقل سريعا. يروي حنين أنه زار الهلال الخصيب بأكمله وعصر بحثا عن مخطوطات. وكان من المنتظر منه، في كل مدينة زارها أن يقصد الأماكن التي من الممكن أن يعثر فيها على هذه المخطوطات: الجماعات المسيحية الناطقة بالسيانية واليونانية والأديرة والزعماء النصاري الذين كانت لهم مكتبات خاصة، على نحو ما بحث فوق. من مثل هذه الفئات كانت أخبار الطلب - ويمكن أن يُنتظر ذلك أيضا مما كان حنين يوصي عليه - من اليسير أن تصل أسيا الصغرى والقسطنطينية. ويمكن الأخذ بتفسير اجتماعي للاهتمام البيزنطي المتجدد في نسخ مخطوطات علمانية من أجل تفسير حول ليو القيلسوف والمأمون، على أنها إدراك أمل الفكر البيزنطيين للتفوق العلمي للبحث العربي والرغبة في تقليده^(٩١). وقد يعتبر هذا قريبا من الحقيقة إذا تذكرنا أنه في قرون تالية، وحتى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كانت أعمال عربية وفارسية علمية قد ترجمت من العربية إلى اليونانية البيزنطية. وكان في مقدمة الموضوعات المترجمة التنجيم والفلك والطب والكيمياء وتفسير الأحلام.

وبالسة إلى المخطوطات اليونانية الواردة في اللاتحة، وهي التي نسخت خلال النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ما يحصل عليه تظهر معارفات لأفئة للنظر فالموضوعات الواردة ذكرها تكاد تكون في غالبيتها فلسفية، والترابط مع الترجمات العربية للأعمال نفسها لا يبدو أن يكون جرياً. كان من المؤكد أن أعمال أرسطو وشروحه قد ترجمت إلى العربية، لكن المرجح أن شروح أفلاطون لم تترجم. إن هذا التباين بين البحث الفيلسفي العربي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والاهتمام البيزنطي المستحدث بالدراسات الكلاسيكية على يد فوتيوس (Photus) وأريثاس (Aritbas) هو أمر مهم بالنسبة إلى الجانبين العربي والبيزنطي كليهما لعل إهمال المادة الأفلاطونية عند العرب يعود، على الأرجح، إلى اتباعات الأرسطية على نحو ما يمثلها أبو بشر متى وتلميذه المارابي، أما الوضع في بيزنطة فمن الممكن تفسيره تفسيراً مقبولاً في إطار رد الفعل عند أهل الفكر البيزنطيين لحركة الترجمة اليونانية العربية. ولعله من المناسب أن نتبع الملاحظة يسؤال: في ما إذا كان الأمر التالي هو مجرد مصادقة، وهو أنه يكاد لا يوجد أي تناخل (بامتناء القليل الخاص بجالينوس وفيوسكوريدس وأناطوليوس بين الجردة للأعمال العلمانية في البليوتكا التي أعدها فوتيوس وتلك التي ترجمت إلى العربية، في مقابل القرون الشاسع في الوضع الخاص بالمخطوطات اليونانية التي نسخت في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ويتوجب على البحوث

(٩١) D. Pingree, «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy», *Journal of the American Oriental Society* vol. 93 (1973), p. 33

بعد الاسراطور عزائل أعلمت الدراسات الفلكية في القسطنطينية «ولم بعد إسلاها في برطية حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إذ يبدو أن مثل هذا الإحياء يبدو أنه يعود إلى الباعث إلى الرغبة في تقليد إنجازات العرب»

المستقبلية أن تسمى عناية جدية بقضية الجدلية بين البحث العربي في بغداد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وبين النهضة في القسطنطينية على أنه يمكن أن يمتدح على نحو احتياطي أنه ثمة من الأسس ما يؤدي إلى القول بأن حركة الترجمة اليونانية - العربية كانت ذات صلة هرسية ومباشرة بـ «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» إضافة أيضاً إلى إحياء العلوم القديمة في بيزنطة بعد رعب «العصر المظلم»، هير التقليد العلمي العربي في العالم الإسلامي الذي كان يرحاه.

خاتمة

إن الترجمة هي دوماً نشاط ثقافي إبداعي فهو يتساوى مع وضع كتب «أصيلة» وكل ما يتصل بالترجمة له، بالنسبة إلى الثقافة المتلقية، صلة ومعنى يختلفان عما هو قائم عند الثقافة المانحة. فالقرار بترجمة شيء ما وتقرير الوقت وما الذي يُترجم فيه وكيف يتم ذلك وتقبل الشيء المترجم - كل هذا تقره الثقافة المتلقية ومن ثم فهذه جميعها لها هدف بالنسبة إلى هذه الثقافة. والمثل البعيد الذي تقدمه، مع أنه لا يمت إلى الموضوع بصلة، ومن ثم فإنه يمثل الوضع، وهو ترجمة علان (Galland) المرسية لـ ألف ليلة وليلة أو ترجمة فيرجيرالد (FitzGerald) الانكليزية لدرىاعيات عمر الخيام فهاتان الترجمتان ترمزان إلى لحظات إبداعية في الأديبين الفونسي والانكليزي وليس في الأدب العربي أو القارسي

فمن هذا المنظور نجد أن حركة الترجمة اليونانية - العربية كانت دلالة مميزة كما كانت إبداعاً أصيلاً هلى نحو تمثله دراسة الحديث أو تفسير القرآن الكريم أو حتى «الشعر» الحديث الذي عرفته تلك الفترة^(١). من المؤكد أنها كانت تركز إلى النصوص

(١) I. Sahn, «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement», *History of Science*, vol. 25 (1987), p. 226

اليونانية ذات التقليد الكلاسيكي على نحو ما، ومن المؤكد أيضاً أن ملامح في الحديث وفي الدراسات القرآنية وفي جميع العلوم الإسلامية الأخرى كانت تحوي أيضاً عناصر من الوثنية العربية واليهودية والمسيحية والخنثوية والهندوسية (الهندوكية) إلخ. . وباختصار من التقاليد والأديان والثقافات التي سرّ وجردما في المنطقة وما وراءها - على نحو ما وثقته البحوث الغربية بمدينة خلال القرنين الماضيين - ومن ثم فإن المرء يأمل أنه عند نهاية القرن العشرين [الكتاب وضع سنة ١٩٩٧] أن يكون التفهم التاريخي قد نال حظه من النقد البناء إلى حد أنه يقدر قول إدوارد سعيد في العبارة التي استعملها في أول الكتاب بأن «جميع الثقافات متداخلة واحتمتها في الأخرى؛ وليس منها أيها متفرد وظاهر، وذلك بسبب الإمبراطورية على نحو جبرني». «والمسألة هي أن نفس الطريقة التاريخية الخاصة التي سلكتها العناصر الأساسية المتباينة حتى ثم اندماجها في الصورة الحضارية الأحيطة التي تقوم بدرسها. الأساس هو في التفاصيل - فمن جهة يتوجب علينا أن نشيت من الأسباب التي أدت إلى هذا الدمج في زمن ومكان خاصين، ومن الجهة الثانية، على عكس ذلك، كي نفسر غياب مثل هذا الدمج في مكان آخر بالرغم من توفر العناصر نفسها توفراً ظاهرياً»^(٢).

٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

دون أي نقاش ظاهر حول اختيار المد
(٢) قائل الأعمال المسيحية لعبوا حول تاريخية المعلوم في:
A. I. Sabra, «Dating Arabic Science. Locality versus Universality», *Int.*, vol. 67
(1996), pp. 654-661

والمثل الممتاز لمثل هذا هو الأحجية القديمة وهي أن المجتمع البيروني، مع أنه كان ناطقاً باليونانية والورث المباشر للثقافة اليونانية لم يبلغ قط مستوى التقدم العلمي الذي عرفه المجتمع العباسي واضطر، في ما بعد، إلى أن يقل من العربية أفكاراً هي التي تعود في نهاية المطاف إلى بلاد اليونان الكلاسيكية^(٢) وفي مثل هذا التحليل من المتوجب أن يوضع نتائج الأفراد أيضاً في النظرة إلى الموضوع. وقد اشترت في البدء (الفصل الأول) إلى أن

« حيث يرى أن البحث التجريبي وُجّه نحو أساليب وأجهزة معينة ومثل هذه النظرة ترمي إلى تعميق الرأي الأسبق لـ S. D. Goitein في «Between Hellenism and Renaissance - Islam. The Intermediate Civilization» *Islamic Studies* vol. 2 (1963).

والذي يال: «يرتبط علينا أن نتعامل مع كل فترة تاريخية وحدها». ص ٢٢٨ إلا أنه عاد فاحتس ثلاث قرارات قسّط من هذا النوع. إن صياغة الهدف صحيحة، لكن التقيد إلى أزمة فيه الكثير من عنصر التقليل، ومثل ذلك من عنصر اعتبارها شيئاً ما (٣) إن فهماً مستقراً للتاريخ الذي يعتمد على معاهيم أسلمية مثل الجسر البشري أو الروح لتفسير وتوضيح العمليات التاريخية، لا بد أن يجد نفسه في وضع معرج، ولا يسكت ملاحظة المورخ البيروني أفلاطون التي واحد من هذه الحالات التي لا تحصل عليها إلا من سخرية التاريخ وحده، ينسب أفلاطون هجر الملك السياسي كسرى الأول قوشروان من فهم الفلسفة اليونانية إلى القيم الثابتة للثقافة اليونانية التي ادعى أنها لا يمكن أن تترجم أو الحفاظ عليها في لغة غريبة وتكون العبارة كلمة من حيث إنها ليست بدات للثقافة. انظر:

« J. M. D. Agathos, *Agathos Myriani Historiarum Libri quinque* edited by Rudolph Keydell, *Corpus Fontium Historiarum Byzantinarum* v. 2 (Beroliz: W. de Gruyter, 1967), p. 77, and J. P. Dunon, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'empire perse sassanide (IV^e - VII^e siècles)», dans Pierre Gollan et Yves Jean Roux, eds., *Mélanges offerts à René Crozet - à l'occasion de son 70^e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves*, 2 tomes (Poitiers: Société d'études médiévales, 1966), tome I, p. 18.

إن الذي تنبئته من الوثائق التي جُمعت في شأن هذه الدراسة هو أن سياسة هذا الملك بالذات، والنشاط الذي تمتع به ببلاد في العنانية بظلال الترجمة، كانت مرحلة رئيسية في سبل التاريخ المتضمنة التي انتهى بها الأمر إلى حركة الترجمة اليونانية - العربية. لقد أثبت بذلك أن أفلاطون كان محطاً وأدت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى الاهتمام بترجمة الثقافة اليونانية العلمية، على يد أئمة أفلاطون نفسه.

سرجيوس الراشعي ويويثيوس اللذين كانا في موقعين مختلفين من انتشار الثقافة اليونانية في القرن السادس الميلادي فكّرا بمشاريع لترجمة الفلسفة والعلم على ما عُرفا في فلسفة أرسطو ووضع الشروح لها - أي جماع المعرفة كما فهمت في البحوث الإسكندرانية في عصرهما^(١) كانت الفكرة مفخرة لهما من حيث إنها أفرقان؛ أما أنهما فشلا فدلّيل على أوضاع محيطهما غير الملائمة.

ومن ثم فإن حركة الترجمة اليونانية - العربية لا يمكن استيعابها بمعزل عن التاريخ الميكر الاجتماعي والسياسي والأيدولوجي للدولة العباسية، الذي كان عنصراً أساسياً فيها. ففي التحليل النهائي وبعد عرض جميع الأحوال الضرورية التي كانت قائمة في خلفية الوضع، تتساءل عن العوامل العارقة التي نشرت لجميع القرارات السياسية التي أقرها الخلفاء والنتيجة الحاكمة (الفصول الثاني - الرابع)، ولجميع العوامل الاجتماعية وحاجات العمل العلمي التي فصلت (الفصلان الخامس والسادس) أن تعمل في واقع الأمر على نحو أنتج حركة ترجمة لم يسيّر لها مثيل، وأن تؤدي إلى قيام فترة من أعظم الفترات إنتاجاً وأكثرها تقدماً في التاريخ الإنساني بعمامة والتاريخ العربي على وجه الخصوص.

يبدو أن جوهر القضية يعود إلى قرار المنصور أن يقيم وضعاً اجتماعياً جديداً في بغداد عبر فكرة عبقرية لإنشاء مدينة جديدة. وكان معنى هذا أصلاً أنه منح نفسه حرية التصرف بأن يبدأ كل شيء من جديد، وذلك بتحرير نفسه من قيود جاءت من

(١) أنظر D. Gutas «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad», *Der Islam* vol. 60 (1983), section 3.

الوضع السابق، ومن البين أن هذا هو السبب في أن الثورات تسعى ثورات، إلا أن المصور يبدو أنه أدرك هذه الخاصية الجوهرية وسار بها مساراً أوفى. فقد عزز مكاسب ثورة الأمويين والثورة الاجتماعية وأنهى أي معارضة في المستقبل عبر إنشاء موقع جغرافي جديد حيث كان باستطاعته أن يفلت من الوضع الجديد بحسب شروطه الخاصة^(٥) وتحرره من الوضع القائم لم تكن دلالاته تعطيم القوة السياسية لبعض الفئات والأحزاب عبر بقية المجتمع الإسلامي فحسب، بل أيضاً القضاء على البنية الأيديولوجية التي كانت كل فئة سياسية تبنتها على أنها مركزها الفكري، والتي كان بإمكانها عبر الوقت وبسبب من التحصن لاحقاً أن تصبح خصماً لبني أيديولوجية أخرى، وأن تعمق التقدم على ما ولد المتصور.

وعلى وجه التخصيص إن وضع القضايا الأموية المركزة على القبليّة العربية الجاهلية، مهما كانت مفيدة بالنسبة إلى النجاح الأصلي للفتوح الإسلامية، كانت قد ألت، حتى قبل سقوط الأسرة إلى خصم للعمل النافع إذ إنها عادت إلى نموذجها الجاهلي من النزاعات القبليّة. يشهد على ذلك نقل العاصمة الفعلية، على يد آخر الخلفاء الأمويين مروان الثاني (حكم ١٢٧ - ١٣٢ هـ/ ٧٤٤ - ٧٥٠ م)، من دمشق إلى حران حيث كان يمكن أن يعتمد على تأييد

(٥) أما أن تمتدق هذا الأمر انتهى إليه بعد تجارب فاشلة حاول فيها العباسيون أن يقيموا عاصمتهم الجديدة قبل أن يستقر الأمر بهم في بغداد انظر مقالة J. Langer «al-Hishmīyya» in *The Encyclopedia of Islam* 9 vols., 2nd ed. London: J. Brill, 1960, vol. 3, pp. 265-266, and Hugh Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History* (London: Croom Helm, 1981), pp. 86-87. إن فان إس يؤكد تماماً أن إنشاء بغداد كان نقطة انطلاق في تاريخ الإسلام
Jand Van Ba, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte der Religionen im Frühen Islam*, 6 vols. (Berlin-New York: W. de Gruyter, 1991-1997), vol. 3, pp. 3-4.

حيث يروفا بالشارف يابو عرابية

العرب القيسيين ضد خصومه السياسيين من القبيلة العربية كلب المقيمة في جنوب سورية وفلسطين فالثورة المباسية والانتقال إلى بغداد بهذا كل هذا ولم يكن ذلك، بطبيعة الحال، في القضاء على المنافسة بين قيس وكنب ولا بالقضاء على القبيلة العربية من الجهة الأخرى، بل جاء التبديل بسبب نقل السلطة من مركزية المسرح ومن مجال الثباين الكبير في الخطوة السياسية والاجتماعية. وقد تزامن مع القضاء على الشريكية السياسية والاجتماعية الأموية القضاء على أية تنظيمات أيديولوجية كانت تخلق العون منها. وهذا لا يعني أن الأيديولوجيات الأموية، مهما تنوعت سبل تصنيفها، كانت بالضرورة معارضة لحركة ترجمة وملاساتها الثقافية (ولو أنني ارتأيت في الفصل الأول) أن استمرار صيغ الحياة الفكرية البيزنطية في دمشق كان من المحتمل أن يكون عاملاً متبطاً (ولكن القضاء على البنى الثقافية البيزنطية كان يعني القضاء على أية جماعات سلطوية (مثل المولفين الأمويين البيزنطيين، أو أحزاب أو فئات لها مصلحة في بعض مراكز أيديولوجية التي كان من المحتمل أن تقاوم تطورات جديدة مثل حركة ترجمة). وهذا يشر للعباسيين الأوائل - وللمنتصرون في الواقع - الحرية في تأسيس سلطته وصياغة أيديولوجياته الخاصة به. ومثل هذا الوضع يتلاءم تماماً مع سياسة المنتصرون في إقامة تحالفات سياسية مع فئات متباينة وموارنة القوة الواحدة ضد الأخرى وقد تنبه إلى هذا الجغرافي ابن الفقيه الهمداني (قابل الفصل الخامس) الذي تحدث عن هذه النقطة بالذات حوالي سنة ٢٩٠ هـ/٩٠٣ م.

«ولكن من جميل أمر بغداد أن السلطان أمر من أن يغلب عليها رئيس لبعض الأراء كغلبة الطالبين كثيراً بالشعة على أهل الكوفة وذلك أن بغداد من مخالفي الشيعة من يقرن بالشيعة، وبها من مخالفي المعتزلة من يقرن بالمعتزلة، وبها من مخالفي الخوارج

من يقرون بالخولرج، فكل فريق يقاوم ضده ويدفعه عن أن يرنسه^(٦).

ومن ثم فإن العنة الوحيدة المسيطرة في بغداد كانت الأسرة العباسية، ولا يمكن بأي مقياس اعتبار هذا مصادقة. وإذا أنشأ بغداد وأسكنها العناصر التي كانت أيديولوجياتها تلغي واحتمتها الأخرى، أنقص عن المركز السياسي الصفة الأموية الخالية وهي القبيلة العربية، ومنح نفسه حرية صياغة سياساته السياسية والثقافية الخاصة واستباق أية مقاومة لها، في المستقبل، من أية جماعة مختلفة اجتماعياً. إنه من الصعب أن يتصور أن هذه العملية الباردة التي وصفت بين يديه جميع هذه الفوائد جاءت عن غير قصد. لكن مع خروج الأمويين غابت أيضاً الثقافة العربية على أنها مرتكز سياسي وأيديولوجي. ولأنها انقصت، بسبب من طبيعتها أصلاً، أولئك الذين لم يولدوا عرباً، فلم يكن بإمكانها أن تقدم العون للمتطلبات المقصودة للأسرة العباسية بإقامة محالفات مع شركائها من مختلف الفئات الإثنية وإرضائها؛ والذي عوّض عنها كان الثقافة العربية، المؤسسة على اللغة والتي كان باستطاعة الجميع المساهمة فيها.

وإذا تم إعداد المسرح على هذا الأساس، تصبح جميع العوامل التي بحثت في القسمين الأول والثاني فعالة، وفي الحقيقة، ذات معنى. وفي هذا الإطار يصبح تقبل المنصور للأيديولوجية الإمبراطورية الساسانية ممكناً وذات دلالة، على نحو ما كان من تأسيس حركة الترجمة المساوقة له. وإذا أتبع لهذه العملية أن تنطلق

(٦) انظر أحمد بن أحمد بن الفقيه الملقب، كتاب البلدان، مخطوط مصور من المكتبة الرسولية في مشهد رقم ٥٢٢٩، إصدار غزاد سرمن بالتمارون مع علماء الدين جو خوشا، هارن حمامي ولجكهاراد توبهور، سلسلة ميراث التراث (المتاحف الاندلسية) جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، ص ١٠٥، و Van Een, Ibid., vol. 3, p. 9.

فإنها سارت لمدة تتجاوز القرنين ميرواً ذاتياً بسبب من الأسباب
الثابتة والتاريخية التي يُبحث في الفصول السابقة

وبالنسبة إلى ما يعنى به الإسلام من حيث إنه دين، والذي
أعنيه بالإسلام هو ما يحويه القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ على
ما نقلها وفشرها جميع الذين اعتبروا أنفسهم مسلمين أيام الشريعة
العباسية، فإنه أمر أساسي أن يُدرك أنه لم يكن ثمة شيء في الإسلام
على ما فهمه جميعهم بالرغم من الخلافات الهامة إلى درجة كبيرة
بالنسبة إلى مقاييس الإيمان الصحيح وشريعة زمامة الأمة - مما يمكن
أن يعتبر متناقضاً مع المفرة الواسعة لتصور العالم التي كانت البنية
العباسية تعزّزها. إن ردود الفعل التي يمكن تضخيمها بالنسبة إلى حركة
الترجمة فيما كانت تسير فلحماً كانت، من حيث الباحث عليها،
اجتماعية أو سياسية أو فكرية ولم يكن لها محتوى عقدي (الفصل
السابع). وإن كان ثمة شيء فإن الأساس بين أهل الفكر، على اعتبار
النسبة المنوية، كان إما موقفاً مسانداً للهلونية أو موقفاً لا مبالياً بالنسبة
إلى العلوم المترجمة. وقد حدث في القرون التي تلت أن وقف
بعض أفراد من العلماء، وفي أحوال نادرة، جاء ذلك على يد
عناصر من المؤسسة الدينية في مختلف الدول الإسلامية، موقفاً
منافهاً لبعض العلوم المترجمة أو لأكثرها، وذلك لأسباب خاصة
وهي التي يجب أن تفحص في كل حالة. ولكن هذه العناصر لم
تكن موحدة على نحو خاص في مشروع مضاد على أسس عقديّة،
ولا تحدد مقاومتهم «المقابلة الإسلامية» حتى داخل مجتمعاتهم،
دع حثك أمر جُماعها (انظر الفصل السابع).

إن تراث حركة الترجمة في المجتمعات الإسلامية كان بالعمق
العميق ومتعدد التواصي، إلا أنه من الخطأ تاريخياً أن يُتحدث عنها
في معزل عن التقليد العلمي والفلسفي العربي الذي كان يعزّزها
طوال فترة وجودها. يتوجب على الواحد أن يتجنب خلق انطباع
خاطيء بأن الترجمات إنما نُفّذت في دور تلقى كانت السبب في

تطوير التفكير الفلسفي والعلمي العربي خلال دور ثال ثم فيه قيام هذا التقليد (انظر الفصل السادس) وفي الجهة الأخرى، فإن هذا الكتاب ليس كتاباً عن العلم والفلسفة العربيتين بمد هذا التوسيع أصبح من الممكن التعرف على ما كان خاصاً بحركة الترجمة من حيث هي.

إن الإنجاز اللغوي الحاسم لحركة الترجمة اليونانية العربية كان أنها أنتجت أدباً علمياً عربياً مع المفردة التقنية كما حوته من مفاهيم، ومثل ذلك يقال عن لغة معرفة (koné) رفيعة وهي التي كانت أداة أساسية للإنجازات للبحث في الجماعات الإسلامية في الماضي والترات المشترك للعالم العربي اليوم، وليست أهميتها للغة اليونانية أقل إثارة للإعجاب لم يكن دورها أنها حفظت للأجيال التالية، في ترجمات عربية نصوصاً يونانية مفقودة وتقاليد خاصة بالمخطوطات المتوفرة أدمى لأن تعتمد فحسب، بل لأنها قدمت خدمة أخرى، بسبب الطلب الذي أوجنته للأعمال العلمانية اليونانية، لحفظها باليونانية أيضاً، إذ سرتت نقلها في نسخ من الخط الكبير إلى الخط الصغير (انظر الفصل السابع).

وعلى مستوى أرحب وأعمق من حيث الأساس فإن أهميتها تكمن في أنها أوضحت، وللمرة الأولى في التاريخ، أن الفكر العلمي والفلسفي شأن عالمي^(٧)، لا يرتبط بلغة أو ثقافة خاصة.

(٧) يعود هذا إلى W Jaeger الذي دعا حركة الترجمة «أول فصل من فصل تاريخ المعرفة الدولي الذي عرفه العالم» في W Jaeger, «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften» *Inter Nationes* Bielefeld, vol. 1 (1931), p. 93b.

لما كان الحصول على هذا الكتاب غير ممكن، لقد نقلت عن G. Endress, «Die Wissenschaftliche Literatur» dans *Grundriss der Arabischen Philologie*, 3 vols (Weisbaden: Reichert, 1982-1992), vol. 2. *Literaturwissenschaft* edited by Helmut Giese (1987), note 48, p. 423.

وهر بنور، أطلعنا عن Jörg Knauer

فوف تم للثقافة العربية التي صاعها المجتمع العباسي المبكر أن
 تؤصل تاريخياً عالمية الفكر العلمي والفلسفي اليوناني، فلأنها زوّدت
 السمودح وينتسب السبيل لتطبيق هذا المفهوم لاحقاً في بيئة
 اليونانية والعرب اللاتيني في بيئة في كلا الأمرين، في تصور
 لوصول «الحركة الإنسانية البيزنطية الأولى» في القرن التاسع وفي
 النهضة في أيام الأسرة الباليولوجية (Palaeologues)، وفي العرب في
 الأمرين، في ما سماه هاسكينز (Haskins) نهضة القرن الثاني عشر
 وفي النهضة الأصلية في ما بعد.

الثبت التعريفي

١ - حرب الأيقونات (*Wars of the Icons*) حركة قامت في الكنائس الشرقية في القرن الثامن وكانت ترمي إلى التخليد من الصور والأيقونات التي ترمي الكنائس ممثلة السيد المسيح والعذراء والقديسين فقد اعتبر هذا الأمر نتيجة التأثر بالوثنية اليونانية القديمة وتزيين الهياكل بتماثيل وصور للآلهة. ويرى بعض الباحثين، ومنهم N. Zenov في كتابه *Eastern Christendom*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1961, p. 86 أن مثل هذه الحركة تأثرت بالإسلام الذي لا يضع صوراً أو تماثيل قطعاً في المسجد.

٢ - الجعالية (*Jacobites or Monophysites*) هم القائلون بالطبيعة الواحدة المتعلقة بالمسيح على الأرض. إذ يرى أتباع هذا المذهب أن الطبيعة الإلهية في المسيح (كونه ابن الله) والطبيعة الإنسانية (كونه قد ولد) اندمجتاً معاً وأصبحتا طبيعة واحدة. وهذه كانت مخالفة للرأي المخلقيديوني الرسمي الذي يقول بأن الطبيعتين ظلتا منفصلتين وأن المسيح كانت له، وهو على الأرض، طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية. وتعود تسميتهم بالجعالية إلى يعقوب البرادعي (ت ٥٧٨) الأسقف الذي أماد إلى الكنيسة ورحالها وأتباعها نشاطاً وحيوية أثناء توليه رعاية الحركة في المنطقة الشامية من الدولة البيزنطية في القرن السادس.

٣ - النساطرة (Nestorians). كان نسطوريوس بطريركاً على القسطنطينية سنة ٤٢٧. وقد أدخل إلى المسيحية خلافاً جديداً لما ارتأى أن المسيح كان حقاً له طبيعتان، لكن هاتين لم تكونا متساويتين - فالإلهية هي المتميزة. فهو في هذا يختلف عن الآخرين. وأتباعه يسمون النساطرة.

٤ - الزرواسترية أو الزرادشتية (Zoroastrian) هو الدين الذي دعا إليه زرواستر (ح ٦٦٠ - ٥٨٣ ق.م.). وقد عاش في بكتريا وهو الذي يعتبر، الفرس القدماء، نبيهم. ودعوته تتلخص في أن الكون فيه قوتان الخير والشر يمثلهما على التوالي أزمزدا وأفريمان، والمغصومة بينهما مستمرة. وقد جمعت تعاليم زرواستر في كتاب اسمه أفستا (Avesta)

٥ - المليكيون (Melkites) في السنة ٤٥١ عقد المجمع المسكوبي الأكبر في تاريخ الكنيسة في مدينة خلقيدونية. (كان هذا المجمع الثاني يعقد في خلقيدونية فقد عقد المجمع السابق سنة ٣٢٥) وأوضح أن المسيح، وهو على الأرض، قد اتحدت فيه الطبيعتان الإلهية والإنسانية لكن: بدون الالتحام وبدون الامتزاج وبدون الانقسام وبدون الانعصال. وفي هذا، وهو الرأي الذي أخذت به الدولة البيزنطية، يختلف اليعاقبة والنساطرة. ولأن الدين قبلوا بهذا الأمر كانوا هم المؤيدون للملكية سموا «المليكين».

٦ - فهيراتي (Foherati): القبائل العربية التي كانت ترتبط بالإمبراطورية البيزنطية في حلف أو بمعاهدة تعقد بين الإمبراطور القائم في الحكم وبين ملك (أو ملكة) القبيلة أو زعيمها على أن يؤدي الأخير خدمات عسكرية (مقاتمة خاصة) للإمبراطورية لقاء حرن (مالي أو سواء) من الدولة. وكانت المعاملة تنتهي أجلها عند وفاة أحد الطرفين الموقعين عليها. وعندها تبدأ مفاوضات جديدة لعقد معاهدة من جديد.

٧ - الخلقيدونيون (*Chalcedonians*): أتباع المذهب الخلقيدوسي (الأرثوذكسي) الذي أقر نهائياً أن المسيح كان له وهو على الأرض طبيعتان - التسمية جاءت من المجمع المسكوني الذي عقد في خلقيدونية عام ٤٥١م.

٨ - القبطية (*Coptic*). كتابة تطورت عن الهيروغليفية القديمة في أواخر عهد الامبراطورية المصرية، وعلى وجه التقريب عدد الفتحوش الأثورية والفارسية واليونانية لمصر. وهي تبسيط حتى للكتابة الهيروغليفية المتوسطة. وقد أصبحت تدريجياً لغة الكنيسة المصرية القبطية (الأرثوذكسية) بعد دخول الإسلام واللغة العربية إلى مصر. لكنها ظلت الكتابة المستعملة، حتى في الدواوين، إلى وقت طويل بعد ذلك.

٩ - السفسطائي (*Sophyst*): أصلها التعريف بالمدرس (الذي يتقاضى أجراً على عمله) وكان يقوم بتدريس الفلسفة والمنطق في بلاد اليونان القديمة. وقد كان لجماعته الفضل في تعليم قوانين التفكير، فهم بذلك سابقون للأكاديمية سقراط ومنطق أرسطو. وقد ذُهِبوا في ما بعد على مناقشة أية قضية لها وحليها، ومن هنا جاءت تسميتهم (التي تعني الشُتاجر بالذكاء).

١٠ - المانوية (*Manichaeism*): عاش ماتني (ح ٢١٦ - ٢٧٦م)، وهو فارسي كان يقول بأن الكون تسيطر عليه قوى متخافضة من الخير والشر، التي اختلطت بشؤون المصير (أي عصره). وقد انتشرت المانوية في حوض البحر المتوسط وكان لها أتباع كثير. وقد اختفت آثارها في الغرب في القرن السادس الميلادي، أما في المشرق فقد ظل لها أتباع حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

١١ - الماركونية (*Marconism*): والداعي إليها مرقيون (Marcon)،

هي برعة من نزعات الموسمية التي عرفت في القرنين الثاني والثالث الميلاديين. وكانت نزعاتها تمتد على العموم بالتوفيق بين المسيحية والهلينية. لكن لم تكن كلها تتبع أسلوباً واحداً، ومن ثم فقد تباينت في ما بعد. يضاف إلى المانوية والمركونية فئة ثالثة تزعمها برديصان. وهذه طلت نشطة في منطقة المشرق العربي حتى القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

١٢ - البليتورجية (Largy) الاحتفال بالقداس الإلهي عند المسيحيين، مع تفاوت بين المذاهب المختلفة

١٣ - الهرطقة (Heresy): كلمة يونانية الأصل معناها الكفر أو المحمود في الدين. وقد أطلقتها الجماعات المسيحية الواحدة على الأخرى إذا اختلفت في الرأي المفسر للحقيدة.

١٤ - الصابئة (Sabaites). طائفة قريبة من المسيحية، كان للنجوم دور كبير في عقيدتها، ومن ثم جاء اهتمام علمائها بالتنجيم والفلك. وقد كان لعلمائها دور في البلاط العباسي في الفترة المبكرة على وجه التخصيص.

١٥ - مركبات الترجمة (Complexes of Translation) يقصد المؤلف بذلك الأساليب التي عولجت بها الترجمة إلى العربية في عصر الترجمة العباسي.

ثبت المصطلحات

Philobenum	إبداع (أو تأييد) العلية
Zoosarcidae(s)	شجاع ررواش
Monophontes	أجناس الطبيعة الواحدة القائمة بالاتحاد القائم بين الطبيعة (الاجبة) والإنسانية في المسيح وعمر على الأرض (ويستوعب الجمانية أيضاً)
Ortholany	الأثروكسية للتسمية رسمية للغة التي تقبل بكماء الطبيعيين في المسيح على الأرض
Paper-kinds	أسماء الورق (الكتاب)
Euclid's Data	الأصول لإقليدس
Causes of Plants	أصول النبات (نقطة إلى العربية لإبراهيم بن الجوزي التمشاوي)
Anaest	أبنة (كتاب الزرداشيين المقدس)
Organon of Aristotle	الأورمانون لأرسطو (كتاب في المنطق)
Publavi	المعقولة (اللمة الفارسية في القرون الميلادية الأولى استعملت رسمياً أيام الدولة الساسانية ٢٢٢-١٢٢٦م)
Tetralium	تريفورم (المعقولة أو المجموعة الثلاثية التي تشمل القلقة والمنطق واللاهوت)
Algebra	الجبر (أسمه السريدي في القرن ١ هـ/١٠٠م)
Good! Dialectics!	الجدل
Al-jendalgyin	الجدليون
Os fast	الجدلي (نسبة إلى جستر البرمكي)
Suvaris Alexandroorum	جوانح الإسكندرانيين
(M) (inacule)	الحرف الصغير (الكتابة الحرف الغربي الذي بدأ استعماله في القرن التاسع الميلادي في برطانية)

المعرف الكبير الذي كان مستخدماً للكلمة اليونانية حتى القرن التاسع الميلادي	
(U) [nucab]	الحكمة الشرقية
Eastern Philosophy	يفكره (كتاب ديني دروإسثري)
Denkard	دين = بناء (كتاب ديني مقدس عند قدماء الفرس)
Dinamish	زند (فرصة بالغة القيمة لكتاب الأساطير مع شرح)
Zand	المنسكينية (اللغة الكلاسيكية المقدسة) قدماء الفرس
Sanskrit	ملهي / ملهي نسبة إلى أسيرين من العشيرة الطاهريّة
Talhi/Tahm	علم الكلام
Islamic Theology	كتاب العقائد (المسود إلى دروإسثري)
Book of Nattirnar	كتاب التصحيح لأردشير
the Two Pieces of Ardeshir	كلامي (أي الملل بي علم الكلام في الإسلام)
Theologian	الكروانية (المنظورة أو المسيحية الزمانية في المعرفة بحسب التقسيم اليوناني) النعمم ويشمل الحساب والهيئة والفلك ونظرية الموسيقى
Quadrivium	العلمة المسيحية (وقد ترسم السورانية)
Synec	المتاويرون
Manicheism	المتاويرون بالسريانية
Synec-speaking	

المراجع^(٥)

١ - العربية

كتب

الأي، أبي سعد منصور بن حسين نشر البر تحقيق محمد علي
قرنة؛ مراجعة علي محمد الجاوي. القاهرة الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ١٩٨٠ - ١٩٩٠ ٧ مج.

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. عيون الأتياء في
طبقات الأطباء. صحيح امرؤ القيس بن الطحان؛ تحرير
أوعست مولر القاهرة المطبعة الوهبية، ١٢٩٩ هـ/
١٨٨٢ م. ٢ مج.

ابن أبي طاهر طينقوة أحمد. كتاب بفقاد. تحقيق هـ. كلر.
ليبرج: هراسوفت، ١٩٠٨. ٢ مج.

ابن جليل، أبو داود سليمان بن حسان. طبقات الأطباء
والحكماة. تحقيق فؤاد سيد القاهرة المعهد العلمي
الغربي للأثار الشرقية، ١٩٥٥ (مطبوعات المعهد العلمي
للأثار الشرقية بالقاهرة. نصوص وترجمات؛ ح ١٠)

(٥) هـ، هنا: توزيع المراجع إلى عربية ولبنانية، خلافاً للتصويب الوارد في
الكتاب الأصلي

- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد مقلعة ابن خلدون
ط ٢. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦١
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تفسير ما بعد الطبيعة.
تحرير مورييس بروج بيروت دار المشرق، ١٩٥٢.
- حمد. ص. أعيدت طبعته سنة ١٩٧٢.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. الشفاء، المنطق والجداول.
تحقيق أحمد فؤاد الأهرائي. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٦٥.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. أدب الكاتب. تحرير
ماكس غرونرت. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٠.
- . كتاب الأنواء. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة
المعارف العثمانية، ١٩٥٦.
- . كتاب عيون الأخبار. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٥.
١٩٣٠. ٤ ج.
- . — . أعيدت طبعته سنة ١٩٧٣.
- ابن كثير، أبو العلاء اسماعيل بن عمر. البداية والنهاية في التاريخ.
القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٩ = ١٩٣٩. ١٤ ج.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. كتاب طبقات المعتزلة = *Die Klassen der Mu'taziliten*.
تحقيق سوسنة ديفلد - فلرو.
فيسبادن. فرانز شتاينر، ١٩٦١. (النشر الإسلامى، ج ٢١)
- ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن يحيى. تجارب الأمم. تقديم ليوني
كيتاني. ليدن: مطبعة بريل؛ لندن: لوزاك، ١٩٠٩ = ١٩١٧.
- ابن نباتة، أبو بكر محمد بن محمد. شرح العمون في شرح رسالة
ابن زلفون. تحليل محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار
الفكر العربي، ١٩٦٤.
- ابن التديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. الفهرست = *Kitab al-*

Fihrist تحرير عوسف فلوغل. لبريغ فوغل، ١٨٧١ -
١٨٧٢ ج ٢.

أبو حيان التوحيدى، علي بن محمد. الإمتاع والمؤانسة. تحرير
أحمد أمين وأحمد الزين. القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٥١.
— . — . بيروت: [د.ن.د.]، ١٩٥٥.

— . مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن الحميد.
تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، ١٩٦١.

إقبال، عباس. عاتقان إنيوخت. طهران: [د.ن.د.]، ١٣٨٥هـ/
١٩٦٦م. (رايان قا فارغانجي ايران، ٤٣)

الأندلسي، أبو القاسم ساعد بن أحمد. طبقات الأمم. تحرير
لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

بدوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.
القاهرة: مكتبة الهمزة المصرية، ١٩٤٦.

البيضاوي، عبد القاهر بن طاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق وتعليق محمد
محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة المعارف، ١٩١٠
— ط ٢. بيروت. دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٧.

البيهقي، إبراهيم بن محمد المحاسن والمساوي. وقف على
طبعه فريدريك شوالي. غيس: ريكز، ١٩٠٢.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. خاص الخاص. تقديم
حسن الأمين. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦.

— . رسالة الدهر. تحرير م. م. عبد الحميد. ط ٢. القاهرة
[د.ن.د.]، ١٩٥٦، ٤ مج.

الجبلة، أبو عثمان عمرو بن بحر. التاج في أخلاق الملوك
تحقيق أحمد زكي. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩١٤.

- الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام محمد عارون، القاهرة
اليابى، ١٩٣٨ - ١٩٤٥، ٧ ج.
- رسائل الجاحظ، تحقيق محمد باسل عيون السود، بيروت:
دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي
الكتب والفنون، تصحيح وتعليق محمد شرف الدين بالقايا
ودفعت بيلكه الكليسي، استانبول، وكالة المعارف، ١٩٤١ -
١٩٤٣، ٢ مج.
- حمة بن الحسن، الأصفهاني، تاريخ سني ملوك الأرض والأشياء،
بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦١.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي، إرشاد الأريب إلى معرفة
الأديب، تحقيق داود صموئيل مارغوليوث، لندن: مطبعة
بريل، ١٩٠٧ - ١٩٢٧، ٧ مج.
- الحوارمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، تحرير
ج. فان فلوتين، لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٥.
- النحوي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، دول الإسلام، حيدر اباد
الدين: دائرة المعارف، ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، صون المنطق
والكلام عن فن المنطق والكلام، وولييه مختصر السيوطي
لكتاب نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لتقي
الدين بن تيمية، تحقيق علي سامي الشار، القاهرة: مكتبة
الفتاحي، ١٩٤٧.
- الصابي، أبو الحسين الهلال بن المحسن، رسوم طر الخلافة،
بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٧.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق
ميخائيل جان دوغويه، لندن: مطبعة بريل، ١٨٧٩ - ١٩٠١،
١٥ ج.

عهد أردشير، تحقيق وتقديم إحسان عباس، بيروت، دار صادر،
١٩٦٧

الفنطسي، أبو الحسن علي بن يوسف، تاريخ الحكماء: وهو
مختصر القزويني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب
إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق يوليوس ليبيرت،
ليپزيغ، ديريتش، ١٩٠٣

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، مسائل الكندي الفلسفية،
تحقيق وإخراج محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار
الفكر العربي، ١٩٥٠ - ١٩٥٣.

ماتارني، ريتشارد يوسف، التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب:
بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي، بغداد، مطبعة
العالي، ١٩٦٢.

المرويتاني، أبو عبد الله محمد بن عمران، معجم الشعراء، تحقيق
عبد الستار أحمد فراج، القاهرة: عيسى البابي الحلبي،
١٩٦٠.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، كتاب التنبيه والإشراف،
تحقيق ميخائيل جان دوعويه، لندن: مطبعة بريل، ١٨٩٣.

—، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق شارل بلا، بيروت:
الجامعة اللبنانية، ١٩٦٦ - ١٩٧٩.

المصري، علي بن رضوان، الكتاب النافع في كيفية تعلم صناعة
الطب، تحقيق وتعليق كمال السامرائي، بغداد: وزارة التعليم
العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث
العلمي العربي، ١٩٨٦.

اليحويي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليحويي، تحقيق ام
هاوتسما، لندن: مطبعة بريل، ١٨٨٣، ٢ مج.

اليميني، نشوان بن سعيد الحميري. *البحور العيون*. تحقيق كمال مصطفى. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٤٨.

دوريات

سعيد، جميل. «محمد بن عبد الملك الزياد الوزير الكاتب الشاعر». *مجلة المجمع العلمي العراقي*: المجلد ٣٧، الجزء ٣، ١٩٨٦.

طه، س. «التعريب وكيار المحررين في الإسلام». *سورس المجلد* ٣٢، ١٩٧٦.

العلي، صالح أحمد. «العلم الاعريقي، مقوماته ونقله إلى العربية». *مجلة المجمع العلمي العراقي*: المجلد ٣٧، الجزء ٤، ١٩٨٦.

— «موظفو بلاد الشام في العهد الأموي». *الأبحاث المجلد* ١٩، ١٩٦٦.

مخطوطات

ابن فضل الله العمري، أبو العباس أحمد بن يحيى. *مسالك الأبحار في مسالك الأمصار* مخطوطة لياصوفيا ٣٤٢٢

ابن النقيع الهمداني، أحمد بن أحمد. *كتاب البلدان*. مخطوط مصور من المكتبة الرسولية في مشهد رقم ٥٢٢٩، إصدار فؤاد سزغن بالتعاون مع علماء الدين جو خوشا، مازن عماري، واينكهارد نويبار. ألمانيا الاتحادية: جامعة فرانكفورت، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م. (سلسلة هيون التراث)

٢ - الأجنبية

Books

Afnan Sobhi M. *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. Leyden. E. J. Brill, 1964

Agathias, D. *Agathiae Myrmæi Historiarum Libri quinque*. Edsted

- by Rodolphe Keydell. Berlin: W. de Gruyter, 1967 (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, v. 2).
- Aristotle: *Generation of Animals*. Edited with introduction by J. Brugman and H. J. Drossaart Lulofs. Leiden, E. J. Brill, 1971 - 1972 (Publication of the De Goeje Fund, no. 23).
- ar-Ruhawi, Ishāq ibn Abī. *Medical Ethics of Medieval Islam. With Special Reference to al-Ruhawi's «Practical Ethics of the Physician»*. Translated with an introduction by Martin Levy. Philadelphia [n. pb.], 1967 (Transactions of the American Philosophical Society. New Series, vol. 57, pt. 3).
- Ashtiany, Julia [et al.] (eds.). *Abbasid Beliefs - Lettres*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990 (Cambridge History of Arabic Literature).
- Ashtor, Elyahu. *The Medieval Near East. Social and Economic History*. London: Variorum Reprints, 1978 (Collected Studies, C579).
- Badawi, Abd al-Rahman. *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: J. Vrin, 1968 (*Études de philosophie médiévale*, 56).
- Baily, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*. Oxford: Clarendon Press, 1943 (Ratanba, Katrak Lectures).
- Baltussen, Han. *Theophrastus on Theories of Perception. Argument and Purpose in the De Sensibus*. Utrecht: Universiteit Utrecht, 1993 (*Questiones inanes*, v. 6).
- Barral, J. M. (ed.). *Orientalia Hispanica*. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1974.
- Baumstark, Anton. *Geschichte der Syrischen Literature Mit einschliess der Christlich - palästinensischen Texte*. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1922.
- Beeston, A. F. L. [et al.] (eds.). *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983 (Cambridge History of Arabic Literature).
- Bergstraesser, Gotthelf. *Humān Ibn Ishāq und Seine Schule. Sprach- und Literaturgeschichtliche Untersuchungen zu den Arabischen Hippokrates- und Galen-Übersetzungen*. Leiden: E. J. Brill, 1913.
- . *Humān Ibn Ishāq über die Syrischen und Arabischen Galen-Übersetzungen*. Leipzig [n. pb.], 1925 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, v. 17, no. 2).
- . *Neue Materialien zu Humān Ibn Ishāq's Galen - Bibliographie*. Leipzig [n. pb.], 1932 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, v. 19, no. 2).
- Badawi, R. J. *Les Lettres du patriarche Nestorien Timothée I. Étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines*

du Convent de Mâr Mârân Vahem Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956 (Studia e Texta, no 187)

Bresterfeldt, Hans Heinrich (Hrsg.) *Galens Traktat den Mischungen des Körpers Folgen in Arabischer Übersetzung* Wiesbaden: F. Steiner, 1973 (Abhandlungen für das Kunde des Morgenlandes, 40, 4)

Burton, Muhammad ibn Ahmad *Alberoni's India An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030*. Edited and Translated by Eduard Sachau. London: Trubner and Co., 1888. 2 vols.

— — — — — New Delhi: S. Chand, 1964

Bos, Gerrit (ed.) *Qustâ ibn Lûqâs Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Bosworth, C. E. (ed.) *Iran and Islam. In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971.

Bowen, Harold. *The Life and Times of Ali ibn Isa, the Good Vizier*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1928.

Brock, Sebastian. *Syriac Perspectives on Late Antiquity*. London: Variorum Reprints, 1984 (Variorum Reprint, CS199).

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur*. 2. Aufl. Leiden: E. J. Brill, 1943. 2 vols.

— — — — — *Supplement*. Leiden: E. J. Brill, 1937 - 1942. 3 vols.

Browne, Edward Granville. *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Edited by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1922.

Bulhiet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1979.

Burnett, Charles (ed.) *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*. London: Warburg Institute, 1993 (Warburg Institute Surveys and Texts).

The Cambridge History of Iran. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1968 - 1991. 7 vols.

Vol. 4. *The Period from the Arab Invasion of the Saffarids*

Cameron, Averil and Lawrence I. Conrad (eds.) *The Byzantine*

and Early Islamic Near East: Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam. Princeton, NJ: Darwin Press, 1992. (Studies in Late Antiquity and Early Islam. 1)

Christensen, Arthur. *L'Iran sous les sassanides*. 2^{me} ed. Copenhagen. E. Munksgaard, 1944.

Commentaria in Aristotelem Graeca. Edited by Consilio et auctoritate academicae Litterarum Regiae Borussiae Berolin. G. Reimeri, 1882 - 1909.

Corbin, Henry. *En Islam Iranien*. Paris: Gallimard, 1971 - 1972. 4 vols.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986. (University of Cambridge Oriental Publications, no. 37)

Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basran Mu'tazili Cosmology*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1994. (Islamic Philosophy, Theology, and Science, n. 14)

Duval, R. *La Littérature syriaque*. Paris: J. Gabald, 1907.

The Encyclopaedia of Islam. 2nd ed. Leiden. E. J. Brill, 1960-. 9 vols.

Eudress, Gerhard (ed.). *Propheten Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in Arabischer - Übersetzung*. Beirut: F. Steiner, 1973. (Beirut Texts und Studien, 10)

—— (ed.). *Symposium Graeco-arabicum II*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1989.

—— and Dimitri Gutas (eds.). *A Greek and Arabic Lexicon. Materials for a Dictionary of the Medieval Translations from Greek into Arabic*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1992. (Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Nahe und der Mittlere Osten, 11)

—— and Remke Kruk (eds.). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences. Dedicated to H. J. Drossaert Ludoys on his Ninetieth Birthday*. Leiden: Research School CNWS, 1997. (CNWS Publications, vol. 50)

——. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des Religiösen im Frühen Islam*. Berlin: New York: W. de Gruyter, 1991 - 1997. 6 vols.

Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione. Translated with Introduction and Notes by F. W. Zimmerman. London: Oxford University Press, 1981. (Classical and Medieval Logic Texts, 3)

Fields, Philip M. (trans.). *The Abbasid Recovery*. Annotated by Jacob Lassner. Albany, NY: State University of New York

- Presa, 1987 (History of al-Tabari, vol 3 SUNY Series in Near Eastern Studies)
- Fmy, Jean Maurice *Chrétiens syriaques sous les Abbassides maronites à Bagdad 749 - 1258* Louvain. Secrétariat du Corpus SCO, 1980 (Corpus scriptorum christianorum orientalis, v 420 Corpus scriptorum christianorum orientalis subedita, t. 59)
- Forster, Robert and Orest Ranum (eds) *Biology of Man in History Selections from the Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* Baltimore, MD Johns Hopkins University Press, 1975
- Gallais, Pierre et Yves Jean Riou (eds) *Mélanges offerts à René Crozet à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses amis, ses collègues, ses élèves* Posters. Société d'études médiévales, 1966 2 tomes
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen *Studies on the Civilization of Islam*. Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston: Beacon Press, 1962. (Beacon Books on World Affairs)
- Gillispie, Charles Coulston (ed.) *Dictionary of Scientific Biography* New York: Scribner's, 1970-1990
- Goldziher, Ignác *Muslim Studies* Edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber London: Allen and Unwin, 1967
- *Stellung der Alten Islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften* Berlin: Verlag der Akademie, 1916 (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch - historische Klasse, Jahrgang 1915 no. 8)
- Goulet, Richard (dir) *Dictionnaire des philosophes antiques* Paris: Centre national de la recherche scientifique (CNRS), 1989-
- Grabar, Oleg *The Formation of Islamic Art* 2nd ed. New Haven, CT, London: Yale University Press, 1987
- Griffith, Sidney H. *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth - Century Palestine* Aldershot, Hants, Brookfield, VT: Variorum, 1992 (Collected Studies Series, CS380)
- Grundriss der Arabischen Philologie* Wiesbaden: Reichart, 1982 - 1992 3 vols
- Vol. 2. *Literaturwissenschaft* Edited by Hehnut Gätje
- Vol. 3. *Supplement* Edited by Wolf Dietrich Fischer 1992
- Gutas, Dimitri *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* London, New York: E. J. Brill, 1988 (Islamic Philosophy and Theology, v 4)
- Haldon, J. F. *Byzantium in the Seventh Century: The Transforma-*

tion of a Culture Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1990

Harlfinger, Von Dieter (hrsg.): *Griechische Kologie und Textverlieferung* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980

Hartmann, Angelika: *An-Nāwā li-Din Allāh (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in d. Späten Abbasidenzeit* Berlin, New York: W. de Gruyter, 1975 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, vol. 8)

Hourani, George F. (ed.): *Essays on Islamic Philosophy and Science* Albany, NY: State University of New York Press, 1975 (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Humphreys, R. Stephen: *Islamic History: A Framework for Inquiry* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991

al-Hawarizmi, Muhammad ibn Musa: *Algebra of Mohammed ben Musa* Edited and Translated by F. Rosen. London: Oriental Translation Fund, 1830 - 1831

———: Hildesheim: Olms, 1986

Ibn Jumay': Hibat Allāh ibn Zayn: *Treatise to Salāh al-Dīn on the Revival of the Art of Medicine* Edited and Translated by Hartmut Fahndrich. Wiesbaden: Kommissionsverlag F. Steiner, 1983 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XLVI, 3)

Ibn Khaldūn, Abū Zayd Abd al-Rahmān ibn Muḥammad: *The Muqaddimah: An Introduction to History* Translated by Franz Rosenthal. 2nd ed. Princeton, NJ: Bollingen, 1967

Ibn al-Munajjim, Ali ibn Yahya: *Une Correspondance islamochrétienne entre Ibn al-Munajjim, Hunayn ibn Ishāq et Qusta Ibn Lūqa* Introduction par Khalil Samur et Paul Nwya. Turnhout, Belgique: Brepols, 1981 (Patrologie Orientale, t. 40, fasc. 4, no. 185)

Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq: *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth Century Survey of Muslim Culture* Edited and Translated by Bayard Dodge. New York, London: Columbia University Press, 1970 (Records of Civilization: Sources and Studies, 83)

Ibn Nūwāḥkī, Mūsā: *Horoscopes Historicos* = الكتاب الكامل Edited and Translated by Labarta. Madrid: Instituto Hispano - Árabe de Cultura, 1982

Iranshik II, Literature I London: E. J. Brill, 1968 (Handbuch der Orientalistik I, iv, 2, 1)

Ishūb, Yūsuf: *Les Bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge* Damas: Institut Français de Damas, 1967

- An Islamic Response to Greek Astronomy. Kitāb Ta dīl Hayat al-Aflak of Sa'id al-Sharrā*. Edited and Translated by Ahmad S. Dallal. Leiden, New York: E. J. Brill, 1995 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 23).
- Ivry, Alfred L. *Al Kindi's Metaphysics*. Albany, NY: State University of New York Press, 1974 (Studies in Islamic Philosophy and Science).
- Jacquart, Danielle (dir.) *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde Arabe*. Turnhout, Belgique: Brepols, 1994 (Études sur le vocabulaire intellectuel du Moyen Âge, VII).
- Al-Jamī. *The Precious Pearl = al-Jamūs' al-Durrah al-Fakhrāh Together with his Glosses and the Commentary of Abd al-Ghāfir al-Lārī*. Translated with an Introduction by Nicholas Hoer. Albany, NY: State University of New York Press, 1979 (Studies in Islamic Philosophy and Science).
- Jones, A. H. M., J. R. Martindale and J. Morris. *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1971 - 1992. 3 vols.
- Jourdain, Charles. *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques*. Paris [s. n.], 1843.
- Kennedy, Hugh. *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*. London: Croom Helm, 1981.
- . *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*. London: Longman, 1986 (History of the Near East).
- Kopstein, Helga und Friedhelm Winkelmann (eds.). *Studien zum 8 und 9 Jahrhundert in Byzanz*. Berlin: Akademie Verlag, 1983 (Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd. 51).
- Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. 2nd rev. ed. Leiden, New York: E. J. Brill, 1992.
- . *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulaymān al-Sijistānī and his Circle*. Leiden, E. J. Brill, 1986 (Studies in Islamic Culture and History Series, vol. 8).
- Kretzman, Norman, Anthony Kenny and Jan Pinborg (eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982.
- Kühn, C. G. *Claudii Galeni Opera Omnia*. Leipzig: Car. Noblochius (K. Knoblauch), 1821-1833. 20 vols.
- Kunitzsch, Paul. *Der Abnagast Der Syntax Mathematica des*

Claudius Ptolemaeus in Arabisch-Islamischer Überlieferung
Weisbaden: F. Steiner, 1974

Leiser, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980 (Princeton Studies on the Near East)

———. *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages. Text and Studies*. Detroit: Wayne State University Press, 1970

Lemerle, Paul. *Byzantine Humanism: The First Phase*. Translated by H. Lindsay and A. Moffat. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1986 (Byzantina Australiensia, 3)

———. *Le Premier humanisme byzantin, notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971

Letwinck, P. *Aristotle's Physics and Its Reception in the Arabic World: with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Baya's Commentary on the Physics*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1994 (Aristoteles Semitico-Latinus, v. 7)

Madelung, Wilfred. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London: Variorum Reprints, 1985 (Variorum Reprints, CS213)

———. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1983 (Columbia Lectures on Iranian Studies, no. 4)

Makdisi, George. *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Hampshire, Brookfield: Variorum, 1991 (Collected Studies Series, CS347)

———. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981

———. *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: With Special Reference to Scholasticism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990

Mélanges Louis Masrignon. Damas: Institut Français de Damas, 1956 - 1957. 3 tomes

Memorian Anniversarium. Scholae Regiae Africanae Celebration indicit Basargarten - Crusius Rector et professor I Musenae (Meissen). M. C. Klinklicht, 1841

Mendelsohn, Everett (ed.). *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984

Meyerhof, M. und J. Schacht (eds.). *Galen über Medizinischen Namen Ar und Deut*. Berlin. [n. pb., n. d.] (Abhandlungen Preussischen Akademie. Jahrgang 1931)

- Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*. Paris. La Haye, Mouton and Co., 1967 - 1975. (Civilisations et sociétés. no. 7, 37.)
- Möller, Detlef. *Studien zur mittelalterlichen arabischen Folklore-literatur*. Berlin. W. de Gruyter, 1965 (Quellen und Studien zur Geschichte der Jagd, 10)
- Nallino, Maria (ed.). *Raccolta di Scritti editi e inediti*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1948
- Noelcke, Theodor. *Orientalische Skizzen*. Berlin. [n. p.], 1892
 ———. *Sketches from Eastern History*. Translated by J. S. Black. London. [n. p.], 1892
- . Beyrouth. Dar Khayyat. 1963
- Pellat, Charles. *Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam 7^e - 15^e s.* London. Variorum Reprints, 1976 (Collected Studies Series, no. 5)
 ———. *The Life and Works of Jahiz*. Translated from the French by D. M. Hawke. Berkeley, CA, Los Angeles. University of California Press, 1969 (Islamic World Series)
- Peters, Francis Edwards. *Aristoteles arabus. The Oriental Translations and Commentaries of the Aristotelian Corpus*. Leiden. E. J. Brill. 1968 (Monographs on Mediterranean Antiquity, no. 2)
 ———. *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*. New York. New York University Press, London. University of London Press, 1968 (New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 1)
- Pines, Shlomo. *Studies in the History of Arabic Philosophy*. Edited by Sarah Stroumsa. Jerusalem. Magnes Press, Hebrew University, 1996. (Collected Works of Shlomo Pines, v. 3)
- Pingree, David. *The Thousands of Abū Ma'shar*. London. Warburg Institute, 1968 (Studies of the Warburg Institute, 30)
 ——— and Charles Burnett (eds.). *The Liber Aristotelis of Hugo of Santalla*. London. Warburg Institute, 1997 (Warburg Institute Surveys and Texts, 26)
- Putman, Hans. *L'Église et l'Islam sous Timothée I (780 - 823). Étude sur l'Église nestorienne au temps des Premiers Abbassides. Avec nouvelle édition et traduction du dialogue entre Timothée et al-Mahdi*. Beyrouth. Dar al-Machreq éditeurs, 1975 (Orient Chrétien, t. 3)
- al-Qadi, Widad (ed.). *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Ihsan Abbas on her Sixtieth Birthday*. Beirut. American University of Beirut, 1981

- Rashed, Roshdi et Jean Jalvet (eds.) *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindî* Leiden, New York: E. J. Brill, 1997 (Islamic Philosophy, Theology, and Science, v. 29)
- Vol. 1. *L'Optique et la Catoptrique*
- The Return of the Caliphate to Baghdad Translated and Annotated by Franz Rosenthal Albany, NY: State University of New York Press, 1985 (SUNY Series in Near Eastern Studies. History of al-Tabari, v. 38)
- Rosenthal, Franz. *Ahmad b. al-Tayyib al-Sarakhi* New Haven, CO: American Oriental Society, 1943 (American Oriental Series, v. 26)
- *The Classical Heritage in Islam* Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein London: Routledge and Kegan Paul, Berkeley, CA: University of California Press, 1975 (Islamic World Series)
- *Das Fortleben der Antike im Islam* Zurich: Artemis Verlag, 1965 (Die Bibliothek des Morgenlandes)
- *A History of Muslim Historiography* 2nd rev. ed. Leiden: E. J. Brill, 1968
- Ruland, H. J. *Die Arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinnwahrnehmung* Göttingen: [n. pb.], 1978 (Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen, Philol. - Hist. Klasse, Nr. 5)
- Sadighi, Gholam Hossein. *Les Mouvements religieux transiens au II^e et au III^e siècle de l'hégire* Paris: Les Presses modernes, 1938
- Saliba, George. *A History of Arabic Astronomy. Planetary Theories during the Golden Age of Islam* New York, London: New York University Studies in Near Eastern Civilization, no. 19)
- Sayib, Aydın. *The Observatory in Islam and Its Place in the General History of the Observatory* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basmevi, 1960 (Publications of the Turkish Historical Society, Series 7, no. 38)
- Reprinted 1988
- Schacht, Joseph and Max Meyerhof. *The Mediceo - Philosophical Controversy between Ibn Bishr of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo, a Contribution to the History of Greek Learning among the Arabs* Cairo: [n. pb.], 1937 (Egyptian University, Faculty of Arts, Publication no. 13)
- Scher, A. et R. Griveau (eds.) *Séret Chronique de Paris* Firmin - Didot, 1919 (Patrologia Orientalis XII 4)
- Schoeler, Gregor. *Arabische Handschriften* Stuttgart: F. Steiner, 1990

- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden. E. J Brill, 1967- 9 vols
- Shaban, M. A. *The Abbasid Revolution*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970
- . *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976
- Shahid, Irfan. *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989
- Sarnaji, R. (ed.) *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Translated by V. Caston. London: Duckworth, 1990
- Sourdcl, Dominique. *Le Vizirat Abbasside de 749 à 936: 132 à 324 de l'hégire*. Damas: Institut Français de Damas, 1959 - 1960 2 tomes
- Stachowiak, Herbert (ed.). *Pragmatik: Handbuch Pragmatischen Denkens*. Hamburg: F. Meiner, 1986 - 1995 5 vols
- Vol. 1 *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*
- Stemmschneider, Moritz. *Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960
- . *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: H. Itzkowski, 1893
- Storm and Stress along the Northern Frontiers of the Abbasid Caliphate. Translated and Annotated by Clifford Edmund Bosworth. Albany, NY: State University of New York Press, 1991 (SUNY Series in Near Eastern Studies: History of al-Tabarī vol. 33)
- Studies on Islam*. Translated and Edited by Morim L. Swartz. New York: Oxford University Press, 1981
- Tambrun - Krasker B. and M. Tardieu. *Oracles Chaldaïques: Recension de Georges Gémiste Pléthon*. Athens: Academy of Athens, 1995 (Corpus Philosophorum Mediae Aevi, 7)
- Tha shbi, Abd al-Malik ibn Muhammad. *The Lat'af al-Ma'rif of Tha shbi: The Book of Curious and Entertaining Information*. Translated with introduction and notes by C. E. Bosworth. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968
- Thomas, Carol G. (ed.). *Poets from Ancient Greece*. London: New York: E. J. Brill, 1988
- Turker, Mubabat. *Uç rehâfât bakırmâdum felsefe ve dan münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956

- Tworuschks, Udo (ed.) *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag* Köln Buhlau, 1991 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 21)
- Ullmann, Manfred *Die Medizin im Islam* Leiden: E. J. Brill, 1970 (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 1)
- *Die Natur- und Geisteswissenschaften im Islam* Leiden: E. J. Brill, 1972 (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband 6, Abschnitt 2)
- *Wörterbuch der klassischen Arabischen Sprache Vorläufiges Literaturverzeichnis zum Zweiten Band (Lam)* Wiesbaden Harrassowitz, 1970- 4 vols
- Walzer, Richard *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy* Oxford: Bruno Cassirer, 1962
- Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World. The Diffusion of Crops and Farming Techniques 700-1100* Cambridge, MA, New York: Cambridge University Press, 1983 (Cambridge Studies in Islamic Civilization)
- Wennich, Joannes Georgius *De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis, Syriacis Arabicis, Armenicis, Perseicisque Commentatio Quam Proposuit per Regiam Scientiarum Societatem Quae Göttingae Floret Quæstione Lipsiae Sumptibus Fr. Chr. Gud. Vogels, 1842*
- Wiesner, Jürgen (ed.) *Aristoteles Werk und Wirkung Paul Maron. Gewidmet* Berlin, New York: W. de Gruyter, 1985-
- Wilson, N. G. *Byzantine Books and Bookmen* Washington, DC: Dumbarton Oaks Papers, 1975
- *Scholars of Byzantium* London: Duckworth, 1983 (Duckworth Classical, Medieval, and Renaissance Editions)
- Yarshater, Ehsan (ed.) *Encyclopaedia Iranica* London: Routledge and Kegan Paul, Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1982- 8 vols
- Van Ess, Josef *Frühe Muslitzistische Häresographie* Beirut, Wiesbaden: F. Steiner, 1971
- Von Grunebaum, G. E. and Roger Caillou (eds.) *The Dream and Human Societies* Berkeley, CA: University of California Press, 1966
- Zachner, R. C. *The Dream and Twilight of Zoroastrianism* New York: G. P. Putnam's Sons, 1961 (Putnam History of Religion)
- *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma* Oxford: Clarendon Press, 1955

Periodicals

- Allen, T. W. «A Group of Ninth Century Greek Manuscripts» *Journal of Philology* vol. 21, 1893
- Alon, I. «The Arabic Version of Theophrastus' *Metaphysica*» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* vol. 6, 1985
- Arnaldéz, R. «L'Histoire de la pensée grecque vue par les arabes» *Bulletin de la Société Française de philosophie* vol. 72, part 3, 1978
- «Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbassides» *Arabica* vol. 9, 1962
- Ashtor, E. «The Diet of the Salaried Classes in the Medieval Near East» *Journal of Asian History* vol. 4, 1970
- Balty, Guesdon M. G. «Le Bayt al-Hikma de Bagdad.» *Arabica* vol. 39, 1992
- Bosworth, C. E. «The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past.» *Iran* vol. 11, 1973
- «The Tahirids and Arabic Culture.» *Journal of Semitic Studies* vol. 14, 1969
- Brentjes, S. «Textzeugen und Hypothesen zum Arabischen Euklid.» *Archive for History of Exact Sciences* vol. 47, 1994
- Brock, S. «Syriac Culture in the Seventh Century» *Aramaic* vol. 1, 1989
- Caspar, R. «Bibliographie du dialogue islamochrétien» *Islamochristiana* vol. 1, 1975
- Chejoe, A. «The Boon - Companion in Early Abbasid Times» *Journal of the American Oriental Society* vol. 85, 1965
- «Commentaria in Aristotelem Graeca» *Byzantinisch-orientalistische Zeitschrift* vol. 18, 1909 (K. Praechter)
- Dan, A. «La Transmission de textes littéraires classiques de Photius à Constantin porphyrogénète» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 8, 1954
- Dunlop, Douglas M. «The Translations of al-Bitriq and Yahya (Yuhanna) b. al-Bitriq» *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1959
- El-Hibri, T. «Coinage Reform under the Abbasid Caliph al-Ma'mun» *Journal of the Economic and Social History of the Orient* vol. 36, 1993
- «Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802: A Plan for Division or Succession?» *International Journal of Middle East Studies* vol. 24, 1992
- Endress, G. «The Defense of Reason. The Plea for Philosophy in

- the Religious Community» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990
- Ess, J. Van. «Dürig b. Amir und die 'Chamya' Biographie einer vergessenen Schule» *Der Islam* vol. 43, 1967
- «Une Lecture a rebourse de l'histoire du mutualisme» *Revue des Études Islamiques* vol. 46, 1978, vol. 47, 1979
- Fakhry, Majid «Ethical Theories in Islam» *Journal of the American Oriental Society* vol. 117, 1997 (Dimari Gutas)
- Fazzo, S. and H. Wiesner «Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in al-Kindi's Cosmology» *Arabie Sciences and Philosophy* vol. 3, 1993
- Gabriel, F. «Recenti studi sulla tradizione greca nella civiltà musulmana» *La Parola del Passato* vol. 14, 1959
- Gabriel, G. «Nota biobibliografica su Qustā ibn Lūqā» *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Ser. V* vol. 21, 1912
- Gibb, H. A. R. «The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe» *Bulletin of the John Rylands Library* vol. 38, 1955-1956
- Gutten, S. D. «Between Hellenism and Renaissance Islam, The Intermediate Civilization.» *Islamic Studies* vol. 2, 1963
- Goldziher, I. «Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadith» *Zeitschrift für Assyriologie* vol. 22, 1908
- Griffith, S. H. «Eutychius of Alexandria on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium. A Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic» *Byzantium* vol. 52, 1982
- Grignaschi, M. «Quelques specimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul» *Journal Asiatique* vol. 254, 1966
- «Le Roman épistolaire classique conservé dans la version arabe de Salim Abu-l- Alā'» *Le Muséon* vol. 80, 1967
- Gutas, D. «Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy A Milestone between Alexandria and Baghdad» *Der Islam* vol. 60, 1983
- Hugonnard - Roche, Henri. «Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote. Sergius de Resaina (†536), médecin et philosophe» *Journal Asiatique* vol. 277, 1989
- Ingeon, J. «L'Aristote de Vienne» *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* vol. 6, 1957
- «Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)» *Cahiers de civilisation médiévale, Xe - XIIIe siècle* vol. 5, 1962

- Iskandar, A. Z. «An Attempted Reconstruction of the Late Alexandrian Medical Curriculum» *Medical History* vol 20, 1976
- Jäger, W. «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften» *Inter Nationes* (Berlin) vol 1, 1931
- Jörss, F. «Bemerkungen zum naturwissenschaftlichen Denken in der Spätantike» *Klio* vols 43-45, 1965
- Klinge, G. «Die Bedeutung der Syrischen Theologen als Vermittler der Griechischen Philosophie zu den Islam.» *Zeitschrift für Kirchengeschichte* vol. 68, 1993
- Knorr, Wilbur R. «The Medieval Tradition of a Greek Mathematical Lemma.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol 3, 1986
- Kruemer, Joel L. «Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study» *Journal of the American Oriental Society* vol 104, 1984
- Kraus, P. «Zu Ibn al-Muqaffa» *Rivista degli Studi Orientali* vol 14, 1934
- Kunitzsch, P. «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gutes» *Sacrum* vol 26, 1975
- «Zur Problematik und Interpretation der Arabischen Übersetzungen Antiker Texte» *Oriens* vols 25 - 26, 1976
- Landron, B. «Les Chrétiens Arabes et les disciplines philosophiques.» *Proche Orient Chrétien* vol 36, 1986
- Makdisi, G. «The Hanbali School and Sufism.» *Boletim de la Asociación Española de Orientalistas* (Madrid) vol. 15, 1979
- «L'Islam Hanbalite» *Revue des Études Islamiques* vol 42, 1974
- «The Juridical Theology of Shafi'i: Origins and Significance of Usul al-Fiqh» *Shadua Islamica* vol 59, 1984
- Meyerhof, M. «Sultan Saladin's Physician on the Transmission of Greek Medicine to the Arabs.» *Bulletin of the History of Medicine* vol 18, 1945
- «Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des Philosophischen und Medizinischen unterrichts bei den Arabern» *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften Philologisch-historische Klasse* 1930, pp 389-429
- Moeller, Detlef «Studien zur mittelalterlichen arabischen Fälschungsliteratur» *Arabica* vol 13, 1966
- Nau, F. «Le Traité sur les "Constellations" écrit en 661 par Sévère Sebokht, évêque de Quesenne» *Revue de l'Orient chrétien* vol 27, 1929 - 1930
- Paré, R. «Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'oeuvres grecques» *Byzantion* vols 29 - 30, 1959 - 1960

- Pellat, C. «Al-Gahiz. Les Nations civilisées et les croyances religieuses.» *Journal Asiatique* vol. 225, 1967
- , «Le Traité d'astronomie pratique et de météorologie populaire d'Ibn Qutayba.» *Arabica* vol. 1, 1954
- Pines, S. «An Early Meaning of the Term Mutakallim.» *Israel Oriental Studies* vol. 1, 1971
- , «A Tenth Century Philosophical Correspondance.» *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* vol. 24, 1955
- Pingree, D. «Astronomy and Astrology in India and Iran.» *Ius* vol. 54, 1963
- , «Classical and Byzantine Astrology in Sassanian Persia.» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 43, 1989
- , «The Fragments of the Works of al-Fazari.» *Journal of Near Eastern Studies* vol. 29, 1970
- , «The Fragments of the Works of Ya qub ibn Tariq.» *Journal of Near Eastern Studies* vol. 27, 1968
- , «The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy.» *Journal of the American Oriental Society* vol. 93, 1973
- , «Historical Horoscopes.» *Journal of the American Oriental Society* vol. 82, 1962
- Raby, J. «Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium.» *Dumbarton Oaks Papers* vol. 37, 1983
- Rashed, R. «Le Commentaire par al-Kindi de L'optique d'Euclide. Un Traité, usqu'ici inconnu.» *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 7, 1997
- , «Al-Kindi's Commentary on Archimedes' 'The Measurement of the Circle'.» *Arabic Sciences and Philosophy* vol. 3, 1993
- , «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic. Examples from Mathematics and Optics.» *History of Science* vol. 27, 1989
- Rosenthal, F. «Al-Asturlabi and as-Samaw'al on Scientific Progress.» *Osiris* vol. 9, 1950
- , «Al-Kindi als Literat.» *Orientalia* vol. 11, 1942
- , «From Arabic Books and Manuscripts, XVI As-Sarakhani (?) on the Appropriate Behaviour for Kings.» *Journal of the American Oriental Society* vol. 115, 1995
- , «Ishaq b. Hunayn's 'Ta'rib al-A'bab'.» *Oriens* vol. 7, 1954
- Rowson, E. K. «The Philosopher as Littérateur al-Tawhidi and his Predecessors.» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990

- Sabra, A. I. «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement.» *History of Science* vol. 25, 1987
- «Situating Arabic Science: Locality Versus Essence» *Ius* vol. 87, 1996
- Saliba, George «The Development of Astronomy in Medieval Islamic Society» *Arab Studies Quarterly* vol. 4, 1982
- Sauter, C. «Die Pergamentliche Philosophie bei den Syrern und Arabern.» *Archiv für Geschichte der Philosophie* vol. 17, 1903
- Savage - Smith, E. «Attitudes toward Dissection in Medieval Islam» *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* vol. 50, 1995
- Shaki, M. «The Denkart Account of the History of the Zoroastrian Scriptures» *Archiv Orientalis* vol. 49, 1981
- Sidarus, A. «Un Recueil de traités philosophiques et médicaux à Lisbonne» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften* vol. 6, 1990
- Sourina, J. C. and G. Troupeau «Médecine Arabe. Biographies critiques de Jean Méusé (VIII^e siècle) et du prétendu Méusé le Jeun^r (X^e siècle)» *Cho Medica* vol. 3, 1968
- Sperling, M. «From Persian to Arabic» *The American Journal of Semitic Languages and Literature* vol. 56, 1939, vol. 57, 1940.
- Stein, L. «Das erste Auftreten der griechischen philosophie unter den Arabern.» *Archiv für Geschichte der philosophie* vol. 7, 1894
- Strohmaier, G. «Homer in Bagdad.» *Byzantinoslavica* vol. 41, 1980.
- «Al-Mansur und die Fröhe Rezeption der griechischen Alchemie» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch - Islamischen Wissenschaften* vol. 5, 1989
- «Unsur ibn Hamza Constantine V, and the Invention of the Elixir» *Græco - Arabica* (Athens) vol. 4, 1991
- Troupeau, G. «Le Rôle des Syriques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec» *Arabica* vol. 38, 1991
- Türker, M. «'Arabî'nin 'Scri'it ul-Yakm'i» *Arastirma* vol. 1, 1963
- Ullmann, M. «War Hunain der Übersetzer von Artemidors Traumbuch?» *Die Welt der Islam* vol. 13, 1971
- «Hâlid Ibn Yazid und die Al Chemea. Eine legende» *Der Islam* vol. 55, 1978
- «Nicht nur ,Sondern auch » *Der Islam* vol. 60, 1983

- Vajda, G. «Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période Abbasside» *Rivista degli Studi Orientali* vol. 17, 1938
- Walter, R. «Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen.» *Miscellanea Medieval* vol. 90, 1962
- «New Light on the Arabic Translations of Aristotle» *Oriens* vol. 6, 1953
- Whipple, A. O. «Role of the Nestorians as the Connecting Link between Greek and Arabic Medicine» *Annals of Medical History* vol. 8, n. 1, 1936
- Wilcox, Judith. «Our Continuing Discovery of the Greek Science of the Arabs. The Example of Qusta ibn Luqa» *Annals of Scholarship* vol. 4, part 3, 1987
- Wilson, N. G. «The Libraries of the Byzantine World» *Greek Roman and Byzantine Studies* vol. 8, 1967
- Zakari, M. «alī Ibn Ubaidah al-Rāḥanī A Forgotten Belletrist (adīb) and Pahlvi Translator» *Oriens* vol. 34, 1994

Conferences

- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. actes du symposium internationale d'histoire de la civilisation musulmane Bordeaux, 25 - 29 juin 1956* Edited by R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum Paris: Bessou - Chaumerliac, 1957
- — — Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1977
- East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period.* Edited by Nana G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1980.
- The First International Symposium for the History of Arabic Science April 5 - 12, 1976* Edited by A. Y. al-Hassan [et al.] Aleppo: Institute for the History of Arabic Science, 1978-
- Recontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle. Actes du colloque international de Cassino, 15 - 17 juin 1989* Edited by Jacqueline Hamesse et Maria Fattori Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut d'études médiévales. Cassino: Università degli Studi di Cassino, 1990. (Publications de l'Institut d'études médiévales. Textes, études, Congrès, vol. 11 Rencontres de philosophie médiévale, 1)
- La Signification du Bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman. Actes du 5^{ème} congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants, (Aix - en - Provence, du 9 au 14 septembre 1976)* Aix - en - Provence: Edisud, [1978]

Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter. Bochumer Kolloquium,
2 - 4 Juni 1982. Edited by Burkhard Mojsisch with
Contribution of Tilman Borsche [et al.]. Amsterdam: B. R.
Gruner, 1986. (Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 3)

Theses

- Dickason, E. N. «The Development of Early Muslim Hadith Criticism. The Taqdimat of Ibn Abi Hatim al-Razi» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Yale University, 1992)
- El-Hibri, T. «The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811 - 833): The Quest for Power and the Crisis of Legitimacy» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Columbia University, 1992)
- Endres, G. «Die Arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift *De Caelo*» (Unpublished Ph. D. Dissertation, Frankfurt University, 1966)
- Ruland, H. J. «Die Arabischen Fassungen von Zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das Liberum Arbitrium» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Saarbrücken, 1976)
- Wilcox, J. «The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's on the Different between Spirit and Soul» (Unpublished Ph. D. Dissertation, The City University of New York, 1985)

Manuscripts

- Ar-Rubawi, Ishaq ibn Ali. *The Conduct of the Physician by Al-Rubawi*. Facsimile of the Unique Edirne MS Selimiye 1658. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Arabic - Islamic Science, 1985

- Ptolemy. *Geography*. Arabic Translation. Reproduction of MS Aya Sofya 2610. Edited by F. Sezgin. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1987

ببليوغرافيا زمنية للدراسات حول أهمية حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية

- Wienck, J. G., *De auctororum graecorum versionibus et commentariis syriacis arabicis armeniacis persicisque commentatio* Leipzig, F. C. W. Vogel, 1842, Pars prima, pp. 3-70
- Renan, E., *L'islamisme et la science*, Paris, Calmann Levy, 1883.
- Goldziner, I., «Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften.» *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1915, Philosophisch - Historische Klasse, no. 8, Berlin, Verlag der Akademie, 1916
- Troeltsch, E., «Der Europaismus.» in his *Der Historismus und seine Probleme [Gesammelte Schriften III]*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, pp. 703 - 30
- Becker, C. H., «Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte.» in his *Islamismus*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1924, vol. 1, 24 - 53
- Ruska, J., «Über das Fortleben der antiken Wissenschaften im Orient.» *Archiv für Geschichte der mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik*, 1927, vol. 10, pp. 112 - 35
- Schneider, H. H., «Der Orient und das griechische Erbe.» *Die Antike*, 1928, vol. 4, pp. 226 - 65 reprinted in his *Der Mensch in Orient und Okzident*, München, 1960, pp. 107 - 61
- Becker, C. H., *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, 1931
- Jaeger, W., «Die Antike und das Problem der Internationalität der Geisteswissenschaften.» *Inter Nationes*, Berlin, 1931, vol. 1

- Plesner, M., *Die Geschichte der Wissenschaften im Islam als Aufgabe der modernen Islamwissenschaft* [Philosophie und Geschichte 31], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931.
- Schacht, J., «Über den Hellenismus in Bagdad und Cairo im 11. Jahrhundert», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1936, vol. 90, pp. 526 - 45.
- Grunebaum, G. E. von, «Islam and Hellenism», *Scientia (Rivista di Scienze)*, 1950, vol. 85, pp. 21 - 7.
- Paret, R., *Der Islam und das griechische Bildungsgut* [Philosophie und Geschichte 70], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1950.
- Schacht, J., «Remarques sur la transmission de la pensée grecque aux Arabes», *Histoire de la médecine. Numéro spécialement édité en l'honneur du XV^e Congrès de la Fédération des Sociétés de Gynécologie et d'Obstétrique de langue française à Alger le 5 Mai 1952* Algiers, 1952, pp. 11 - 19.
- Nyberg, H. S., «Das Studium des Orients und die europäische Kultur», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1953, vol. 103, pp. 9 - 21.
- Spuler, B., «Hellenistisches Denken im Islam», *Saeculum*, 1954, vol. 5, pp. 179 - 93.
- Thillet, P., «Sagesse grecque et philosophie musulmane», *Les Murals de Dar el-Salam*, Paris, Vrin, 1955, pp. 55-93.
- Kramers, J. H., «Science in Islamic Civilization», in his *Analecta Orientalia, Posthumous Writings and Selected Minor Works*, Leiden, E. J. Brill, 1956, vol. 2, pp. 75-148.
- Walter, R., «On the Legacy of the Classics in the Islamic World», *Festschrift Bruno Snell*, München, 1956, pp. 189-96, reprinted in his *Greek Into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962, pp. 29-37.
- Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Bessou-Chantermarle, 1957, reprinted Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, Review by D. Sourdel, *Arabica*, 1958, vol. 5, pp. 311 - 17.
- Kraemer, Jörg, *Das Problem der islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen, 1959.
- Gölte, H., «Gedanken zur Problematik der islamischen Kulturgeschichte», *Die Welt als Geschichte*, 1960, vol. 20, pp. 157-67.
- Dubler, C. E., «Islam» (Erbe des Ostens), *Anatolische Studien*, 1960, vol. 13, pp. 32 - 54.
- Ritter, H., «Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluss auf die Dekadenz des Islams ausgeübt?» in G. E. von Grunebaum and W. Hartner (eds.), *Klassizismus und Kulturzerfall*, Frankfurt am Main, 1960, pp. 120 - 43.

- Benz, E., «The Islamic Culture as Mediator of the Greek Philosophy to Europe,» *Islamic Culture*, 1961, vol. 35, pp. 147 - 65
- Dubler, C. E., «Das Weiterleben der Antike im Islam,» in *Das Erbe der Antike*, Zürich/Stuttgart, 1963
- Gotsen, S. D., «Between Hellenism and Renaissance - Islam, the Intermediate Civilization,» *Islamic Studies*, 1963, vol. 2, pp. 217 - 33
- Dmitrich, A., «Islam und Abendland,» *Neue Sammlung Göttinger Blätter für Kultur und Erziehung* 1965, vol. 5, pp. 37 - 53
- Gottschalk, H. L., «Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam, *Anzeiger der Philosophisch-Historischen Klasse, der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1965, vol. 102, 7, pp. 111-34
- Gotsen, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill 1966
- Plessner, M., *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams* [Philosophie und Geschichte 82], Tübingen, J. C. B. Mohr, 1966
- Rosenthal, F., «The Greek Heritage in Islam,» *Ventures, Magazine of the Yale Graduate School*, 1967, vol. 7, 1, pp. 55 - 61
- Gabriel, F., «Griechentum und Islam - eine Kulturbegegnung,» *Antaios*, 1968, vol. 9, pp. 513 - 32
- Bürgel, J. C., «Dogmatismus und Autonomie im wissenschaftlichen Denken des islamischen Mittelalters,» *Sacrum*, 1972, vol. 23, pp. 30 - 46
- Kunitzsch, P., «Über das Frühstadium der arabischen Aneignung antiken Gütes,» *Sacrum*, 1975, vol. 26, pp. 268 - 82
- Kunitzsch, P., «Zur Problematik und Interpretation der arabischen Übersetzungen antiker Texte,» *Ormus*, 1976, vols. 25 - 26, pp. 116 - 32
- Toll, C., «Arabische Wissenschaft und griechisches Erbe Die Rezeption der griechischen Antike und die Blüte der Wissenschaften in der klassischen Periode des Islam,» in A. Mercier, *Islam und Abendland Geschichte und Gegenwart*, Bern and Frankfurt, 1976, pp. 31 - 57
- Daiber, H., «Anfänge und Entstehung der Wissenschaft im Islam,» *Sacrum* 1978, vol. 29, pp. 356 - 66
- Fück, J., «Hellenismus und Islam,» in Manfred Fleischhammer (ed.), *Arabische Kultur und Islam im Mittelalter Ausgewählte Schriften*, Weimar, H. Bohlhaus Nachfolger 1981, pp. 272 - 88
- Klein-Franke, F., *Die klassische Antike in der Tradition des Islam*,

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, reviewed by G. Strohmaier, *Sudhoffs Archiv*, 1981, vol. 65, pp. 200 - 2

Strohmaier, G., «Das Fortleben griechischer sozialer Typenbegriffe im Arabischen,» in E. C. Welckopf (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin, Akademie-Verlag, 1982, pp. 39 - 60.

Bussoni, A., «L'eredità greca nel mondo musulmano,» *Contributo*, 1983, vol. 7, 2, pp. 3 - 14

Goodman, L. E., «The Greek Impact on Arabic Literature,» in A. P. L. Beeson et al. (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press 1983, pp. 460 - 82

Baffioni, C., «Peniero greco e pensiero islamico: fonti storiche e problemi metodologici,» *Scrinium* 5: *L'Islam e la trasmissione della cultura classica* [Quaderni ed estratti da *schede Medievali*, 1984, vol. 6 - 7. Testi del III Colloquio Medievale, Palermo, 19 - 20 Marzo 1984], Palermo, Officina di Studi Medievali, 1984, pp. 25 - 41

Kraemer, J. L., «Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study,» *Journal of the American Oriental Society*, 1984, vol. 104, pp. 135 - 64

al-Ah, S. A., «Al-Im al-ʿarabi, muqawwimatuhi wa-naqihuh da l-Arabiyya,» *Majallat al-Majma al-Iraqi*, 1986, vol. 37, 4, pp. 3 - 56

Daiber, H., «Semitische Sprachen als Kulturvernittler zwischen Antike und Mittelalter,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1986, vol. 116, pp. 292 - 311

Sabra, A. I., «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam. A Preliminary Statement,» *History of Science*, 1987, vol. 25, pp. 223 - 43

Strohmaier, G., «Von Alexandria nach Bagdad' - eine fiktive Schultradition,» in J. Wiesner (ed.), *Aristoteles Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, Berlin, W. de Gruyter, 1987, vol. 2, pp. 380 - 9

Kunitzsch, P., «Harakat al-tarjama ila l-arabiyya wa-ma al-arabiyya wa-shamsiyatuhum fi ta'viih al-fikr,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1987 - 8, vol. 4, pp. 93 - 105

Peters, J. E., «Hellenism in Islam,» in C. G. Thomas (ed.), *Paths from Ancient Greece*, London, E. J. Brill, 1988, pp. 77 - 91

Rashed, R., «Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic. Examples from Mathematics and Optics,» *History of Science*, 1989, vol. 27, pp. 199 - 209

- Wasserstein, D. J., «Greek Science in Islam: Islamic Scholars as Successors to the Greeks,» *Hermathena*, 1989, vol. 147, pp. 57 - 72
- Goodman, L. E. «The Translation of Greek Materials into Arabic,» in M. J. L. Young [et al.] (eds.), *Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* [The Cambridge History of Arabic Literature], Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 477 - 97
- Berggren, J. L., «Islamic Acquisition of the Foreign Sciences: A Cultural Perspective,» *The American Journal of Islamic Social Studies*, 1992, vol. 9, pp. 310 - 24
- Krøner, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden, E. J. Brill, second edition, 1992
- Sabra, A. I., «Situating Arabic Science: Locality versus Essence,» *Ibn*, 1996, vol. 87, pp. 654 - 70

الفهرس

- ٣- ١ =
- ابن بشتيشوع، جورجيس: ٧٤، ٢٠٠
- ابن البطريق، يحيى: ٢٢٠، ٢٤١، ٢٣٣، ٢٠٠، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٨١
- ابن بكوش العشاري، ابراهيم: ٢٥٢، ٢٥٣
- ابن يهرير، حبيب: ٢٤٣
- ابن البطار: ٢٥
- ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم: ٢٨٠
- ابن الجراح، أبو محمد الحسن بن مخلد: ٢٢٢
- ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان: ٢٠٨
- ابن جميع: ١٦٥، ١٦٨
- ابن الحجر: ٧٣
- ابن الحسين، ظاهر: ١٨٩
- ابن حمزة، عمارة: ١٩٧
- أسفراط: ١٩، ١٥٨، ١٦٣
- ١٦٤، ٢٠٠، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٥٦، ٢٨١
- ابن ابراهيم، اسحق: ٢١٨
- ابن ابراهيم الصائبي، ثابت: ٢٥٢
- ابن الأبرص، سلام: ١٣٧
- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم: ٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ٢٥٢
- ابن أبي حاتم الرازي: ١٧٨
- ابن أبي دؤاد، أحمد: ١٧٣، ١٧٤
- ابن أبي زيد، عبد الله: ٢٥٩، ٢٦٠
- ابن أبي منصور، يحيى: ١١٤
- ابن أحمد الأندلسي، أبو القاسم صاعد: ٧٣
- ابن أكرم، يحيى: ١٧٥

ابن عباس، الحسن ١٧٦، ١٧٧	ابن خاقان، التتبع ٢١٥ ابن خراسان - خز، سعيد ٨٣، ٨٤
ابن عباس المجوسي، علي: ٢٥٤، ٢٥٦	ابن خلدون، أبو زيد سعيد الرحمن بن محمد: ٧٤، ٩٢
ابن عبد الله، إبراهيم: ٧٧	ابن داراء داراء: ٨٠، ٨٣، ٨٥
ابن حنبل، يحيى ١١٩، ١٣٧، ١٧١، ١٧٥ - ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٤٥، ٢٥٧، ٢٦٩	ابن دوست، أبو سعيد ٢٦٤ ابن ديسان: ١٢٥
ابن علي الغساني، محمد ١٠١ ابن علي، عيسى: ٢٢٣	ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ٢٣، ٢٥٥، ٢٨٧
ابن عيسى، علي: ٧٢، ١٣٧، ٢٢٣	ابن رصوان: ١٦٥، ١٦٨ ابن زوع: ٢٤٥
ابن عيسى الكسروي، موسى: ٨٧	ابن سهل، الفضل: ١٠٧، ١٤٤-١٤٦، ٢١٧، ٢١٨
ابن فارس: ٢٧٧، ٢٧٨ ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: ١٩١-١٩٣، ٢٦٣، ٢٧١	ابن سوار، الحسن: ٢٤٥ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٨٠، ٢٥٤ - ٢٥٧، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤
ابن كلفة، الحارث: ٧٣ ابن ماسويه، يوحنا: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٣٢	ابن الشاطر: ٢٨١ ابن شاذان، موسى: ٢٢٤، ٢٢٥
ابن ماماتاييد، ماهوي: ٨٤ ابن المجاهد: ١٧٨	ابن الصلت، إبراهيم: ١٨٩ ابن طاهر، عبد الله: ١٧١ - ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩
ابن المنذر، أحمد بن محمد: ٢٣٣	ابن عباد، الصاحب: ٢٧٧، ٢٧٨

- بن المستعصم، أبو العباس
 أحمد بن محمد ٢١٢، ٢١٣
 ابن مطر، الحاج بن يوسف:
 ١٩٢، ٢٤٦
 ابن المقفع، عبد الله: ٦٧، ١٢٥
 ابن منصور الرومي، سرجون:
 ٥٢، ٦١
 ابن موسى الحواري، محمد:
 ١١٤
 ابن الشاحمة، ٢٣٧، ٢٣٨،
 ٢٤٢، ٢٥٢
 ابن التميم، أبو الفرج محمد بن
 اسحق ٦١، ٧٤، ١١٠،
 ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٣٧،
 ١٦٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤،
 ١٧٦، ١٧٧، ٢١٣، ٢٢٧،
 ٢٥٢
 ابن التقيس، ٢٨١
 ابن نويخت، أبو سهل: ٧٧،
 ٨٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩، ٩١،
 ٩٤ - ٩٦، ١٠٥، ١١٠،
 ١١٣، ١٨٩
 ابن هارون الفارسي، سهل: ١١٤
 ابن الهيثم، أبو علي محمد بن
 الحسن: ٢٥٤، ٢٥٦
 ابن هيليا الرومي، سرجيس:
 ١٩٥
- ابن وهب، اسحق بن ابراهيم بن
 سليمان. ٢٢٢
 ابن وهب، القاسم بن عبيد الله
 بن سليمان: ٢٢١
 ابن يحيى، علي: ٢١٦
 ابن يحيى، عيسى: ٢٢٦، ٢٤١
 ابن يمين، نظيف: ٢٥١
 ابن يونس، أبو بشر متى،
 ١٧٦، ١٧٩، ٢٢٢، ٢٢٩
 أبو ريذة، عبد الهادي: ١٦
 أبو عثمان النمشقي. ١١٩، ٢٤٦
 أبو العلاء، سالم: ٦١
 أبو الفتح البيهقي: ٢٦٤
 أبو الفرج الأصفهاني، علي بن
 الحسين: ٢١٩
 أبو مسلم الخراساني. ٨٣،
 ٩٨، ١٠٠ - ١٠٢، ١٣٦
 أبو الهذيل: ١٤٥
 اتحاد القوى الاسلامية: ٢٥٦
 أثناسيوس البلسي: ١٢١
 أحمد بن حنبل: ٢٦٦
 الأحياري، محمد بن علي العبيدي
 الخراساني. ٧٢، ١٠٢،
 ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٣١،
 ١٣٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨،
 ١٥٢، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٥

أخوان الصفا . ٢٦٩	اسحق بن حنين: ١١٩،
الأدب الإسماعيلي ٦٠	٢١١، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٤،
الأدب العربي ٦٤	٢٤٥، ٢٤٦
الأدب المسيحي: ٥٨، ١٢٨	اسطفان الفيلسوف: ٥٠
أدب المأطرة ١٢٨	الاسكندر الكبير: ١٨، ٤٣،
الأدب المنطقي: ٦٠	٤٤، ٤٦، ٦١، ٦٣، ٨١،
الأدب اليوناني: ٢٨٦	٨٣، ٨٧، ٨٨، ٩٢، ٩٤،
أرتيميديروس: ١٧٠، ٢٤٢	١٥٩، ٢٨٦
أرخميدس . ١٦٢، ٢٠٠	الاسلام ٢٠، ٢١، ٤٤، ٤٨،
أردشير بن بابث الساساني: ٨١،	٥٥، ٦٧، ٨٩، ٩١، ٩٧،
٨٦ - ٩٠، ١٤٤، ١٤٨ -	٩٩، ١٠٧، ١٠٩، ١٢٢ -
١٥١، ١٦٨، ٢٦١	١٢٩، ١٣٦، ١٣٤، ١٣٥،
أرسطاطاليس: ١٥٨	١٤٢، ١٤٣، ١٤٦ - ١٤٨،
أرسطو: ١٩، ٢٠، ٣٤، ٤٩،	١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٦١،
٥٨، ٦١، ٦٣، ٦٦، ٧٣،	١٦٨، ١٧٤، ١٧٢، ٢٢٨،
٩٣، ١١٩، ١٢٠، ١٢٩،	٢٢٩، ٢٣٦، ٢٥٩، ٢٦١،
١٣٢، ١٣٦، ١٣٥، ١٣٨،	٢٧٠، ٢٧٤ - ٢٧٦، ٢٨٠،
١٦٢، ١٧١ - ١٨٠، ٢٢١،	٢٨٢، ٢٨٤، ٣١٤
٢٢٩، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٣،	افثانيس، د : ٦٥
٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٤ - ٢٥٦،	أفلاطون: ٥٨، ١٥٨، ٢٤٣،
٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٠٤،	٣٠٤
٣١٠	الأفلاطونية الجديدة: ٢٤٤
أرسطونقوس: ٢٣٤، ٢٣٥،	إقليدس ١٩، ٧٣ - ٧٥، ١٠٥،
٢٤٠	١٥٨، ١٩٢، ١٩٩، ٢٠٣،
أرمز: ٨١، ٨٨	٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٢، ٣٠٢،
أستانيسس: ١٠٢، ١٤٥	ألمان، مفرد: ١٢
	الأمسين: ١٠٢، ١٠٧، ١٣٧،

البنلادي، عبد القاهر: ٢٧١	١٤٦، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٣،
البنلادي، عبد اللطيف: ٢٥٥	١٥٤، ١٧٢، ١٧٦، ١٨٥،
بلوتينوس: ٢٠٤، ٢١٢، ٢٤٢	٢٠٠
بنفري، فافيد: ١٣، ٦٤	أناطوليوس: ٢٣٠، ٣٠٥
بورديروس: ٦٠، ٢٢٣، ٢٤٥	النيبوس الترابسي: ٢٠٠
بولس القارسي: ٦٦	إندرس، غبرهارد: ١٢، ١٣،
بوشوس: ٥٩، ٦٠، ٣١٠	٢٤٤، ٢٤٢
بيت الحكمة (بغداد): ١٥	أوتوليوكوس: ٢١٢
٢١، ١٠٧ - ١١٧، ٢٣٣	أولغ بك: ٢٤
البيروني، أبو الريحان محمد بن	= ب =
أحمد: ١٩٥، ٢٥٤، ٢٥٦	باير، من: ١٣٦
بيترقند، هـ. هـ.: ٢٤١	البيتاني، أبو عبد الله محمد
= ت =	جابر: ٢١٣، ٢٥٤، ٢٥٦
التصوف: ٢٨٣	البحاري، أبو عبد الله محمد بن
التميمي، ابن أبي رمة: ٧٣	إسماعيل: ١٧٨
التنجيم: ٢٩، ٥١، ٦٣، ٦٥،	برغستراسر، ج.: ٢٤١
٧٧، ٨٢، ٩٥، ١٠٢،	البرمكي، يحيى بن خالد:
١٣٥، ١٦١، ١٨٦ - ١٩٠،	٢٣٠، ٢٥٩، ٢٦٠
١٩٤، ١٩٨، ٢٠٢، ٢٠٣،	بروكلس: ٢٠٤، ٢٤٢
٣٠٣، ٣٠٤	البرنطة: ١٥٢
التنجيم السياسي: ٧٨، ٩٦،	بشوس، كاسيانوس: ١٩٥
١٠١، ٢٩٦	البطروجي: ٢٥٥
التنجيم العسكري: ٥٠	بطليموس: ١٩، ٤٩، ٧٣،
توما الأكويني: ٢٨٦	٨٧، ٩٣، ١٣٥، ١٥٨،
التيفوري، عبد الله: ٢٠١	١٨٩، ٢٤٨، ٢٥٤، ٢٥٥،
تيمايوس: ٢٤٣	٢٨٦، ٢٨١

- خ -

خالد بن يزيد: ١٥، ٦٣، ٧٤
 الخليل بن أحمد القراميدي: ١٩٣
 الخوارزمي، محمد بن موسى: ١٩٣، ١٩٩، ٢٥٤، ٢٩٥

- د -

دوروثيوس السوري: ٨٦، ١٨٨، ١٨٩
 ديموس: ٢٠٠
 ديمقراط: ١٥٨
 ديوسكوريدس: ٢٥٦، ٣٠١، ٣٠٥
 ديوفانتوس: ١٩٩، ٢٤٥
 ديوكليس: ١٩٩

- ر -

الرازي، أبو بكر محمد بن: ٢٥٤، ٢١٩، ١٨٠
 راشد، رشدي: ٢٤٧
 الرهاوي، اسحق بن علي: ١٦٤
 رورتال، فرانتز: ١٢، ١٤
 رولاند، هـ. ج.: ٢٤١
 الرياضيات: ٦٣

- ز -

الزراعة: ٦٥

زرواستر: ٨١-٨٣، ٨٦، ٨٨-

٩٠، ٩٤، ١٨٨

الزرواسترية: ٧٨، ٧٩، ٨٨، ٨٩، ٩٥، ٩٨، ١٥٢

الزندقية: ١٢٨، ١٣٤، ١٥٧، ٢٦٠

الزيات، محمد بن عبد الملك: ٢١٩، ٢٢٠

زينان، حرجي: ١٦

- س -

ساير الأول: ٩٠

الساسانيون: ٦٤

ستونمن، ريتشارد: ١٤

المسجستاني، أبو سليمان: ١٧٦، ١٧٧، ٢٢٥، ٢٦٩

سرجيوس الراميسي: ٥٨- ٦٠، ٣١٠

السرخسي، أحمد بن الطيب: ١١٠، ٢١٤، ٢١٥

سزمن، فؤاد: ١٢

سعيد، ادوارد: ٣٠٨

سفيروس التميمي: ٥٠، ٩١

سنياس الاسبهاد: ٨٤، ٩٥، ١٨٨، ١٠٠

السهرودي، عمر: ٢٧٩

- ش -	- ظ -
شاپور الأول: ٨١، ٨٦، ٨٨، ١٥٩	الظاهر بيبرس: ٢٨٠
الشافعي (الإمام): ١٤٣، ٢٧٩	- ح -
شتاينشيلر، مرتس: ١٢	عبد الرحمن الثالث (الناصر):
شعيات، افرسس: ١٥٠	٢٥٦، ٢٥٨
شمان، محمد عبد المحي: ٧٥، ١٠٣	عبد الرحمن الداخل: ٢٥٨
الشموية: ٢٧٢	عبد المطلب بن هاشم: ١١٣
شوارتر، م ل: ٢٧٥	عبد الملك: ٥٢، ٥٣، ٦١
- ص -	العصية القبلية: ١٩
الصعدي، خليل بن أبيك:	حلاق الشموي: ١١١
٢٣٨، ٢٣٧	علم اليطرة: ٣٠
صلاح الدين الأيوبي: ١٦٣، ٢٨٠	علم الفلك: ٢٩، ٦٣، ٦٤، ٨٥، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٣، ٢١٣، ٣٠٢ -
صليبا، جورج: ١٤	٣٠٤
الصيفلة: ٣٠	علم الكلام: ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥
- ط -	العلوم التطبيقية: ١٨٦
الطب: ٣٠	العلوم السحرية: ٢٩
الطبري، حمير بن قروخان:	علي بن أبي طالب: ١٧٦
٧٧، ١٨٨، ١٨٩، ٢٦٦	علي الرضا: ١٤٧
الطوسي، نصير الدين: ٢٤، ٢٨٢، ٢٨٣	حمير بن عبد العزيز: ٦٢، ٧٣، ١٢٢، ١٢٤
طيماناوس الأول: ١١٩، ١٢٩ -	- غ -
١٣١، ٢٣٤	عب، هاملتون: ٣٧، ٢٧٢

- الغزالي، أبو حامد محمد بن
محمد: ٢٧٠
غلان: ٣٠٧
غولدنزيهر، اغشاتر: ٢٧٢ -
٢٨١
غويدي، ميشال انجلو: ١٣٦
- ف -
- الفارابي، أبو نصر محمد بن
محمد: ٢٤، ١٦٧، ١٧٦،
١٨٠، ٢٤٦، ٢٥٤، ٢٦٩،
٢٨٨، ٣٠٤
فان إتش، جوزيف: ١٣،
١٣٣، ١٣٤
فرساب الهندي: ٨٧
فرويد، سيغموند: ١٧٠
الفزاري، إبراهيم: ٧٢، ٧٧،
١٩٤، ١٩٥
الفلسفة الأرسطية: ٢٩
الفلسفة اليونانية: ٢٢٥، ٢٨٣
فلوغاسس الأول: ٨١
فلوغل، غوستاف: ١١، ١٢
الفناري، شمس الدين: ٢٨٤
فريخ، يوهان غي: ١١، ١٢
فيتزجيرالد: ٣٠٧
فيلدز: ٢٦٧
- ق -
- القاهر (الخليفة): ٧٢، ١٢٣
قسطنطين السادس: ٢٩٦
القنطري، أبو الحسن علي بن
يوسف: ١١١، ٢٣١
قيدروس اليوناني: ٨٦
- ك -
- الكاتي، نجم الدين: ٢٨٢
كاسير، ر.: ١٢٧
كامرون، أ.: ٥٤
كريم، جول ل.: ٢٨، ٢٥٣
كسرى أنوشروان الأول: ٦٥،
٦٦، ٧٩، ٨٢، ٨٧، ٨٨،
٩٠، ٩١، ٩٦، ١٣٥،
١٥٩، ١٨٨، ١٩٤
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن
إسماعيل: ١٥٩، ١٨٠،
٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٨،
٢١٢، ٢١٤، ٢٣١، ٢٤٢،
٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨،
٢٥٠، ٢٦٢، ٢٧١
كندي، ميرو: ٧٥

اللغة اليونانية: ٩٤، ٩٣، ٥٠، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٨٩، ٢١١ لوميزل، يول: ٢٩١، ٣١٦	كوبرنيكوس: ٢٨١ كون، ص. ج.: ٣٠ كيدرئس، ديمتريوس: ٢٨٦ الكيمياء: ٢٩، ٦٣
- م -	- ل -
ماصرجويه: ٦٢ مالك بن انس: ١٤٣، ٢٥٩ العامرون (الخليفة): ١٥، ١٦، ٢٠، ٢١، ٣٢، ٧١، ١٠٢، ١٠٧، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤، ١١٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤ - ١٤٨، ١٥٠ - ١٥٥، ١٥٩، ١٦٤ - ١٨٠، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٧ - ٢٠٩، ٢١١، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٩، ٢٨٦، ٢٩٥، ٣٠٣ العاثوية: ١٢٦، ١٢٨، ١٣٤ ماتي: ١٢٥ ماتانكرد: ٨٣، ٨٤، ١٠٠ مايرهورف، م.: ١٦٢ متر، آدم: ١٦ المشوكيل: ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٤ - ٢١٦، ٢١٩	اللغة الأفستانية: ٨١ اللغة الأكادية: ٥٧ اللغة البيزنطية: ٨٥ اللغة الساسانية: ٢٢٩ اللغة السريانية: ٥٠، ٩١ اللغة السنسكريتية: ٦٤، ٩٤ اللغة العربية: ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٦٢، ٦٣، ٨٩، ٩٤، ٩٥، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٧، ١١٣، ١١٥، ١١٧، ١٢٥، ١٣٧، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٧، ٢٠٠ اللغة الفارسية: ٥٠، ٦٣ - ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٨٢، ٨٤ - ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٣ - ٩٥، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٨، ١١٣ - ١١٥، ١١٦، ١٢٥، ١٥٩، ١٨٦ - ١٨٩، ٢٢٩ اللغة القبطية انظر اللغة الفارسية اللغة اللاتينية: ٣٠

- محمد الثاني (الفاتح): ٢٨٦
 المذهب المالكي: ١٤٣، ٢٥٨، ٢٥٩
 المذهب المثالي: ١٨٠
 مرقيون: ١٢٥
 المرقيونية: ١٢٦
 مروان بن الحكم: ٦٢
 المزدكية: ٨٢، ٨٨، ٩٨
 المستعين: ٢١٢
 المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: ٦٧، ٧٢، ١٠٢، ١٠٣، ١٢٥، ١٤٤، ١٦٠
 المسيحية: ٥٤، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٦٠، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥
 معاوية بن أبي سفيان: ٥٣، ٧٣، ٧٤، ٢٦٨
 المعتزلة: ١٣٦، ١٥٥، ١٦٩، ١٧٦، ٢٢٢، ٢٦٩، ٣١٢
 المعتصم: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٦٨
 المعتضد: ٢٢٢، ٢٦٧
 مقلسي، جورج: ٢٧٠، ٢٧٥
- المكفي: ٢١١، ٢١٣، ٢٢١
 مكمل، رمزي: ١٤
 المنصور (الخليفة): ١٥، ١٧ - ١٩، ٢١، ٢٢، ٣٢، ٥١، ٦٨ - ٧٢، ٧٤، ٧٨، ٨٤، ٨٩، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠١ - ١٠٣، ١٠٨ - ١١٢، ١١٥، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٦ - ١٩٨، ٢٠٠، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٤٧، ٢٦١ - ٣١٣
 المهدي: ١٩، ٢٠، ٢٠، ٢٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١١٢، ١١٩، ١٢١، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨ - ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩، ١٦٧، ٢٢٩، ٢٦١، ٢٩٦
 مهدي، محسن: ١٣
 - - -
 الناصر لدين الله: ٢٧٩
 النظام، أبي اسحق ابراهيم بن سيار: ١٣٨، ١٤٥
 نظرية المومقي: ٢٩، ١٨٩
 نوبخت المجوسي: ٧٢، ٧٧

البيزري: ٢١١	هو غنار - روش، هنري: ٥٨
نيقوماخوس: ٧٣، ٢٣٤، ٢٤٣	٢٤٨
- - -	هولاكو المغولي: ٢٨٢
ماسكيتو: ٣١٦	هوميروس: ٢٣٤
الهيبري، ت.: ١٤٣	هينغ: ٢٤٧
هوسس البابلي: ٨٦	هيزارثن، حسن: ٢٨٥
هرون الرشيد (الخليفة): ١٥، ٣٠، ٣٢، ٨٩، ١١٠ -	- ج -
١١٢، ١١٥، ١٣٧، ١٤١، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٣، ١٦٤، ١٦٧، ١٧٦، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٩، ٣٠٣	الوالق: ٢٠٠، ٢١١، ٢١٩
هشام بن الحكم: ١٣٨	ولتزر: ٢٤٨
هشام بن عبد الملك: ٦١، ٦٨	- ي -
الهائية: ١٥٢	ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد
الهليستية: ١٧، ٥٠، ٥٤	الله الرومي: ١١١
١٥٤، ٣١٤	يزدجرد الثالث: ١٩٤
الهندسة: ٢٩	يعقوب الإديسي: ٥٠
	اليهودية: ١٢٦
	يوحنا الدمشقي: ٥٣، ٥٤
	يوسيتيان: ٦٥